ABHINAVAGUPTA

Essenza dei Tantra



PAOLO BORINGHIERI · TORINO

AVVERTENZA

La pag. 246 presenta il testo tagliato in diagonale
per un errore nella stampa dell'originale cartaceo.

Titolo originale

Tantrasāra

Introduzione, traduzione e note
di Raniero Gnoli

ABHINAVAGUPTA

ESSENZA DEI TANTRA

EDITORE BORINGHIERI



EDITORE BORINGHIERI s. p. a.

Torino, via Brofferio 3

PRIMA EDIZIONE giugno 1960

INDICE

Ad Arti

R. G.

Poche opere come questa, l'Essenza dei Tantra, qui tradotta per la prima volta dall'originale sanscrito, dànno un quadro così completo, e vivace e profondo ad un tempo, della mistica indiana. In essa il suo autore, Abhinavagupta, il grande filosofo, mistico e retore kashmirico dell'undicesimo secolo, ha condensato quanto di più essenziale è contenuto nell'altra sua opera, l'enciclopedica "Luce dei Tantra" (Tantrāloka) che, insieme col commento di Jayaratha, occupa dodici volumi a stampa.

Dal principio alla fine dei ventidue capitoli di quest'opera il lettore è condotto per un mondo a lui estraneo e che non potrà mancare di sorprenderlo, in cui la considerazione filosofica, spesso acutissima (ma in quest'opera i problemi più specialmente teoretici, altrove distesamente trattati dall'autore, sono toccati solo di sfuggita), si mescola con una tale ricchezza di immagini, attinte dal capitale immenso dello gnosticismo indiano, da esser tenuta quasi per allucinante, ove non fosse sempre sorretta e dominata dalla grande e singolare persona dell'autore. Abhinavagupta, uno degli

spiriti piú originali e profondi dell'India di tutti i tempi, è in realtà ancora assai poco conosciuto e scarsissimi sono gli studi a lui dedicati e i libri di lui tradotti, tra i quali nessuno di quelli che tocchino piú da vicino la speculazione religiosa. Il movimento stesso di cui egli è parte, il tantrismo o gnosticismo indiano, è finora assai poco studiato, nonostante tanto si sia detto e scritto su di esso, e i testi editi e tradotti, soprattutto per opera di Sir John Woodroffe (alias Avalon), sono comparativamente non molti ed alquanto tardi.

Questa traduzione non è cosa fatta d'un tratto e ad essa, come allo studio del tantrismo in generale e di quello scivaita kashmirico in particolare, ho atteso per tempo non breve, massimamente che l'estrema concisione e, qua e là, anche lo stato di preservazione del testo, ne renderebbe in molti punti difficile o impossibile l'interpretazione, ove non sovvenisse in aiuto la conoscenza delle altre opere di Abhinava (soprattutto il Tantrāloka) e della letteratura scivaita kashmirica in genere. Tradurre dal sanscrito colla pretesa di farsi capire non è, oltre a ciò, cosa facile, né, del resto, se vi sia riuscito o no, sta a me affermarlo o presumerlo. Quanto ho tentato, come che sia, di fare, è questo: di essere il piú possibile aderente al testo, cercando ad un tempo di essere facilmente intelligibile. Qualche volta, ove mi è parso opportuno, non ho esitato a sciogliere o a combinare dei periodi o a rendere una sola parola sanscrita con una o due nostre: pensando che se questo vuol dire far traduzione libera, allora davvero tale dev'essere ogni traduzione, che, dal momento che ogni lingua ha il genio e le esigenze sue proprie, non può mai essere copia meccanica del testo, non essendo in tal caso neppure piú

una traduzione, se questa almeno serve a capire o a farsi capire. Una cosa mi è parsa soprattutto importante, cioè la costanza nel rendere tutte le espressioni e i termini tecnici e dottrinali, e, una volta scelti uno o due equivalenti, mai piú scostarmi da essi. Un certo numero delle parole da me scelte, insieme coll'originale sanscrito, il lettore le può vedere elencate nel glossario da me aggiunto in fondo al libro. Questo trasporto di parole e di concetti da una lingua in un'altra, offre, non c'è bisogno di dirlo, difficoltà particolare, quando la lingua originale non è connessa colla nostra da nessuna comunità di storia e di cultura; né può essere, da questo lato, nulla altro che un compromesso, né piú si può aspettare il lettore. Alcuni equivalenti da me adottati parranno curiosi ed eccepibili. Tali per esempio i termini albedine, rubedine e nigredine di cui mi valgo per rendere sattva, rajaḥ e tamaḥ; quello di compagine con cui rendo la parola kalā (laddove si tratta delle sei kalā: vedi soprattutto il capitolo decimo); l'espressione di "ente privo di organi a causa della dissoluzione", eccetera, a proposito di pralayākala, eccetera (sebbene la parola kalā, implicita in akala sia senza dubbio assai piú pregnante di "organo"); quella di "realizzazione meditativa", con cui rendo bhāvanā; il termine Regolare con cui rendo samayin (ma samaya è assai piú di una semplice regola); l'espressione "giorni di adempimento" con cui traduco, secondo l'etimologia abhinavaguptiana, parvan; e cosí altri, giustificati di volta in volta nelle note o, se abbastanza chiari, dallo stesso contesto. Quantunque taluni di questi tentativi di traduzione possano, a prima vista, sembrare curiosi, il lettore attento capirà che non sono poi sempre

senza fondamento: anche se, d'altro lato, sono il primo a riconoscerne l'insufficienza, pur confessandomi incapace, almeno per ora, di trovare di meglio. Sette parole, mantra (da cui l'aggettivo mantrico), māyā (da cui l'aggettivo mayico), mudrā, yoga (da cui yoghico, yogin e yoginī, cioè colui o colei che pratica lo yoga), maṇḍala, rasa e carma, troppo radicate nella storia e nella cultura cui appartengono per non vederne impoverire, come che sia tradotte, il senso e la pregnanza, sono state da me lasciate tali e quali e spiegate nell'introduzione. Nelle note ho cercato di restringermi quanto piú possibile, relegando tutti quei concetti, essenziali all'intelligenza del testo, che avrebbero domandato piú lungo sviluppo, all'introduzione, che la cortesia dell'editore mi ha consentito, dati i caratteri particolari di quest'opera, particolarmente lunga. Due brani assai belli scelti dal commento alla Parātriṃsikā sono stati da me aggiunti in fondo al volume, dove può anche vedersi il diagramma mistico o maṇḍala di questa scuola, e alcuni specchietti utili ad una piú agevole comprensione del testo. Le poche parti poetiche di questo volume le ho tradotte in una specie di prosa ritmica (talune in versi), giusto per dar modo al lettore di intendere o almeno intravvedere il divario di tono che corre tra queste e il testo di prosa. Nel rito da celebrarsi nell'unione sessuale (vedi la terza parte del capitolo 22), che, per il suo carattere specialmente segreto e riservato, non è stato da Abhinavagupta scritto in prosa ma in versi, in un linguaggio volutamente simbolico, mi sono attenuto al testo del Tantrāloka, il quale offre soltanto alcune strofe in piú del testo di quest'opera e, per il rimanente, è ad esso in tutto e per

tutto conforme. I pochi altri punti, dove la concisione del testo mi ha obbligato a integrarlo con qualche parola tratta dal Tantrāloka, sono di volta in volta menzionati in nota. Alla fine di ogni capitolo ho omesso di tradurre le strofette in lingua letteraria volgare (pracrito) che la corruzione, qui specialmente sensibile, del testo non sempre mi ha permesso di intendere. Esse, d'altro lato, non aggiungono nulla di nuovo al testo, limitandosi talvolta ad essere niente di piú che una trascrizione della strofa in sanscrito che le precede. Nelle "Correzioni ed emendazioni" ho indicato i punti in cui il testo è stato da me emendato. Nella introduzione, che ho diviso in due parti, la prima dedicata alle concezioni filosofiche e la seconda al rituale, ho cercato di essere il piú conciso possibile e a piè di pagina il lettore troverà la fonte di tutte le cose da me dette che, trattene rare eccezioni, si riferiscono a testi sanscriti non ancora tradotti. Lo specialista potrà, se gli aggrada, verificarle.

Come criterio generale, ho cercato di far parlare i testi stessi, cercando qua e là di integrarli con passi tratti da altre opere dell'autore medesimo o di altri maestri connessi colla sua scuola, senza pretendere in nessun modo di interpretarli e giudicarli alla luce di alcuna teoria contemporanea. Il lettore, se vuole, giudicherà da se stesso e come crede. Autosuggestione (forse egli dirà) e nient'altro. Ma questa che cos'è, di grazia, se non una parola, che, coll'aria di spiegare tutto, in realtà nulla spiega e lascia aperti tutti i problemi? Specialmente poi nel caso presente, a proposito cioè di scuole che partono appunto dalla premessa che tutto è coscienza, costruzione mentale, senza alcuna realtà oggettiva che funga da controparte, e dunque (ma in questo senso

soltanto) autosuggestione e nient'altro. Ma allora che cosa? Da parte mia, ho creduto meglio, comunque, voler rinunciare a penetrare nel segreto dei cuori: la quale rinuncia è poi la cosa piú onesta e in fondo l'unica che possa fare lo storico.

Mi rimane adesso il piacevole dovere di ringraziare quanti hanno, direttamente o indirettamente, in India e in Europa, collaborato a questo lavoro, tra cui in primo luogo Giuseppe Tucci, che è stato mia costante e sollecita guida in tutti questi anni e con cui ho letto parecchi passaggi di quest'opera, che egli ebbe la ventura di studiare in Nepal insieme con S. S. Hemarājaśarman. Νοῶ καὶ μιμνήσκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἅμα. *Altri suggerimenti ed aiuti circa la letteratura scivaita kashmirica, li ho avuti da Vira Raghavan, dell'Università di Madras, dal paṇḍit Sarvānanda, e dal paṇḍit Vināyak Paranjepe, nell'epoca del suo soggiorno a Roma. A tutti costoro vanno i miei piú vivi ringraziamenti. Mi piace altresí di ringraziare anche la serie che ospita quest'opera, dando prova con questo di un coraggio e di un'indipendenza di spirito rari purtroppo oggidí nel nostro paese, dove troppi tra i cosiddetti rappresentanti della cultura, verso ogni vita ed ogni storia differente da quella sola che essi conoscono, ostentano solo sufficienza e disprezzo.*

R. G.

Il testo sanscrito dell'*Essenza dei Tantra* (il titolo originale è *Tantrasāra*) è edito nella "Kashmir Series of Texts and Studies", N. XVII: *The Tantrasāra of Abhinavagupta* edited... by Mukund Rām Shāstrī (Bombay 1918). Il testo di quest'edizione, l'unica, del resto, di quest'opera, è stato da me qua e là emendato e corretto

in base alla *Luce dei Tantra* (*Tantrāloka*), la grande *summa* mistica di Abhinavagupta, di cui questa è solo un epitome, edita nella "Kashmir Series of Texts and Studies" negli anni 1918-1938.

L'epoca di composizione di quest'opera, come accade per la maggior parte delle opere indiane, è ignota. Comunque sia, il *Tantrasāra* dev'essere posteriore al *Tantrāloka* ed al commento al *Mālinīvijaya* (*Mālinīvijayārttika*), ivi citati, e, considerato che l'ultima opera datata di Abhinavagupta è il suo grande commento alle *Stanze del Riconoscimento* di Utpaladeva, finito nel 1014, il quale cita tutte e tre le opere precedenti, ne segue che il *Tantrasāra* dev'essere stato composto nei primi anni del mille o giú di lí. Poco conosciuta è anche la vita di Abhinavagupta, di cui sappiamo soltanto che nacque da ricca e nobile famiglia di *brāhmaṇi* residente in Kashmir, nell'odierna Śrīnagar, che suo padre e sua madre (la quale morí mentre egli era ancora in tenera età) si chiamavano Cukhula (*alias* Narasiṃhagupta) e Vimalā e che frequentò molti maestri, di svariate scuole. Tra questi sono specialmente importanti l'erede e discepolo di Utpaladeva, Lakṣmaṇagupta, che gli fu maestro nella dottrina del "riconoscimento"; Śambhunātha, un seguace della corrente tantrica del Kula, sotto di cui Abhinavagupta apprese soprattutto i segreti della ritualistica e dei vari mezzi di realizzazione pratica; Bhūtirāja, che gli fu, a quanto pare, maestro della scuola Krama, una corrente tantrica originaria dell'Uḍḍiyāna a cui Abhinavagupta dedicò un'opera, la *Kramakelī*, un commento al *Kramastotra* (di Eraka?), ora purtroppo perduta; Bhāskara, col quale egli si ricollega alla cosiddetta scuola dello Spanda ("movimento", "vibrazione"), che risale a due grandi maestri kashmirici, Vasugupta e il discepolo di questi, Kallaṭa, vissuti nella prima metà del nono secolo; Bhaṭṭa Tauta, sotto di cui Abhinava apprese la retorica e la poetica. Molti altri maestri sono citati nel colofone del *Tantrāloka*.

Le opere scritte da Abhinavagupta, di cui alcune perdute, sono moltissime, e si possono dividere in tre grandi gruppi, costituiti dalle opere filosofiche, da quelle di mistica e da quelle di rettorica e estetica. Tra le prime, specialmente degne di menzione sono i suoi due commenti, uno piú esteso e l'altro piú ristretto, alle *Stanze del Riconoscimento* (*Pratyabhijñākārikā*) composte dal maestro del suo maestro, Utpaladeva, che fu, come vedremo, discepolo a sua volta di Somānanda, il fondatore della scuola del "riconoscimento". Le opere piú insigni del secondo gruppo sono i detti *Tantrāloka* e *Tantrasāra* ed il commento alla *Parātriṃśikā*, un breve testo sacro tenuto in gran venerazione. Tra le opere da lui scritte sul teatro e sulla poetica ricordo il grande commento sul *Libro*

del *Teatro* (*Nāṭyaśāstra*) di Bharata e il commento alla *Luce della Risonanza* (*Dhvanyāloka*) di Anandavardhana, un retore e filosofo vissuto in Kashmir nel nono secolo, le uniche fino a noi pervenute. Queste due opere rappresentano la vetta piú alta raggiunta dal pensiero dell'India circa il problema estetico. La data di composizione di queste opere è, non c'è bisogno di dirlo, difficilmente determinabile, salvo dove non sovvengano in esse citazioni di opere precedenti o non siano, come nel caso sopraccitato, datate. I tentativi fatti di voler scorgere in Abhinava tre grandi momenti, uno mistico, l'altro estetico e l'altro filosofico, sono affatto arbitrari e, in realtà, tutto lascia pensare che questi tre interessi abbiano convissuto pacificamente insieme, esprimendosi di tempo in tempo in questa o quell'opera, da quelle piú piccole (inni, eccetera) a quelle di mole maggiore.

La bibliografia su Abhinavagupta e lo scivaismo kashmirico in generale è assai scarsa. L'unico libro di insieme sull'opera di questo pensatore è quello, per altro mediocre, di K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study* (Benares 1935). I punti essenziali delle concezioni estetiche di Abhinavagupta sono stati esposti dallo stesso autore nel suo volume *Comparative Aesthetics*, vol. I, *Indian Aesthetics* (Benares 1950). Alcuni passi tra i piú importanti delle opere di poetica di Abhinavagupta sono stati da me introdotti, editi, tradotti e commentati, nel mio libro *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Roma (Serie Orientale Roma) 1956 Uno dei due commenti di Abhinavagupta, quello piú breve, alle *Stanze del Riconoscimento* di Utpaladeva è stato tradotto dal Pandey in *Bhāskarī*, vol. III (Lucknow 1954). Un'altra operetta di Abhinava, il *Paramārthasāra*, è stata tradotta una prima volta da L. D. Burnett, nel "Journal of Royal Asiatic Society", pp. 718-747 (1910) e una seconda volta da L. Silburn, *Le Paramārthasāra d'Abhinavagupta* (Parigi 1957). Altri problemi particolari dell'opera di questo filosofo (specialmente sulle sue concezioni circa il linguaggio) sono trattati nei miei articoli: Vāc. *Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda*, e: Vāc. *Passi scelti e tradotti del Parātriṃśikāvivaraṇa* ("Rivista di Studi Orientali", Roma 1959, pp. 55-75 e 163-182), e in alcuni numeri della rivista "East and West". La parte piú specialmente mistica e religiosa del pensiero di Abhinavagupta non è stata, che io sappia, trattata da alcuno.

Tra le opere che si possono consultare sul tantrismo e la mistica dell'India in generale ricordo qui innanzi tutto: Mircea Eliade, *Le yoga, Immortalité et Liberté* (Parigi 1954), dove il lettore tro-

verà anche tutta la bibliografia particolare; J. Woodroffe (*alias* Avalon), *Shakti and Shakta* (Madras-Londra 1929); e *The Serpent Power* (Madras-Londra 1931); Shashi Bhusan Dasgupta, *An Introduction to tantric buddhism* (Calcutta 1950), *Obscure Religious Cults* ecc. (Calcutta 1946); J. Evola, *Lo Yoga della Potenza. Saggio sui Tantra* (Milano 1949); G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Roma 1949) vol. 1, pp. 209-249 e *Teoria e pratica del Mandala* (Roma 1949), (nelle pp. 66-68 e 139 di quest'opera sono tradotti brani dei capp. 2 e 3 del *Tantrasāra*); D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra* (Londra 1959).

Alcune opere in sanscrito di Abhinavagupta e di altri da me frequentemente citate sono indicate nelle note per mezzo di abbreviazioni. In ordine alfabetico esse sono: AEA = R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta* (Roma 1956); BGAS = Abhinavagupta, *Bhagavadgītārthasaṃgraha* (Śrīnagar 1933); BV = Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijnāvivṛtivimarśinī*; EW = "East and West"; LV = Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*; MK = Nāgārjuna, *Madhyamikākārikā* (Pietroburgo 1913); MV = *Mālinīvijaya*; MVV = Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttika*; PHr = Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdaya*; PK = *Pratyabhijñākārikā*; PT = *Parātriṃśikā*; PTV = *Parātriṃśikāvivaraṇa*; RSO = "Rivista di Studi Orientali"; SN = Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*; SpS = Kṣemarāja, *Spandasandoha*; SS = *Śivasūtra*; SvT = *Svacchandatantra*; TA = *Tantrāloka*; TS = *Tantrasāra*; Vāc[1] = R. Gnoli, Vāc. *Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi Somānanda*, RSO, xxxv, 1959, pp. 55-75; Vāc[2] = Vāc.. *Passi scelti e tradotti del Parātriṃśikāvivaraṇa*; ibid., pp. 163-182; VBh = *Vijñānabhairava*; VP = Bhartṛhari, *Vākyapadīya* (Lahore 1939). Tutti i testi da me citati sono editi, ove manchino altre indicazioni, nella "Kashmir Series of Texts and Studies", dove lo specialista li può trovare senza difficoltà.

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici sanscriti o pracriti si è seguito il sistema convenzionale comunemente in uso tra gli studiosi. Le vocali si pronunziano in generale come le vocali italiane, alle quali bisogna aggiungere però ṛ e ḷ che si pronunciano press'a poco come *ri* e *li* rispettivamente (es. *Ṛgveda* si legge *Rigveda* con *g* duro come in *gola*).

Per le consonanti si noti:

c è sempre dolce come in *cena*, anche davanti ad a o u (es.: *Caitanya* si legge *Ciaitanya*);

ḍ è suono cacuminale, press'a poco come *th* inglese in *the*;

g è sempre duro, anche davanti ad e, i (es.: *Gītā* si legge *Ghītā*);

h è sempre aspirata e si fa sentire anche quando segue altre consonanti;
j è come il *g* dolce di genere (es.: *jaina* si legge *giaina*);
ṃ è una nasalizzazione della vocale precedente;
ṅ è nasale gutturale, davanti a *k*, *g*;
ñ è nasale palatale davanti a *c*, *j*;
ṇ è nasale cacuminale che precede di solito *ṭ* e *ḍ*;
ś e *ṣ*, rispettivamente sibilante palatale e linguale, si pronunciano come sc di scena (es.: *Śiva* si legge *Sciva*, *Upaniṣad* si legge *Upanisciad*, *Kṛṣṇa* si legge *Krishna*);
ṭ è una dentale cerebrale;
y è semivocale e si pronuncia come *i* di *ieri* (es.: *Yajurveda* si legge *Jagiurveda*).

1. *Le concezioni filosofiche*

Chi volesse indagare e comprendere la filosofia dell'India alla luce dei metodi e dello spirito della moderna filosofia occidentale rischierebbe di intendere poco o nulla. La scissione tra filosofia e realizzazione pratica, sia essa scienza del mondo esterno o arte di dominare l'interno, non è in India mai avvenuta o perlomeno è restata assai piú attenuata che non da noi. Il filosofo di questo paese è indissociabile da colui che voleva realmente sperimentare nella sua vita concreta quelle cose di cui la tradizione lo faceva certo ed il ragionamento gli permetteva sia di giustificare davanti a se stesso, sia di dimostrare a coloro che da esse dissentivano. Speculazione dunque non astratta, ma eminentemente concreta. Tale atteggiamento non è del resto sconosciuto neppure all'occidente nostro, e chi vuole intenderlo, basta che si riporti idealmente a certe forme di pensiero antico e medievale (e non sono in fondo poche), le quali oltre che speculazione astratta volevano essere anche guida di vita, come, per esempio,

certi presocratici, Platone ed il platonismo, certa filosofia ecclesiastica e, ai margini della religione e della filosofia ufficiale, l'ermetismo e l'alchimia. Le espressioni da noi usate di speculazione astratta e di pensiero concreto non sono, tuttavia, forse le piú felici e debbono essere prese con prudenza. Filosofia ed esperienza individuale (religiosa o mistica che dir si voglia) nelle loro varie forme sono sí, in India, indissolubili, ma sarebbe tuttavia errato e contro la storia effettiva di questo paese immaginarselo come una terra di mistici e di santi, unicamente protesi verso la loro concreta realizzazione ed immemori del mondo periglioso della parola che non di rado ha anzi prevalso. L'atteggiamento filosofico dell'India si articola di fatto in diverse scuole e correnti, che se tutte o quasi hanno almeno in teoria ammesso la possibilità di una diversa esperienza della realtà, si sono in effetto scambievolmente battute e controbattute attraverso un dialogo che, durato dal primo millennio avanti Cristo fin quasi ai giorni nostri, ha di mano in mano affrontato ed approfondito e a suo modo risolto tutti quei problemi (e sono in fondo poi gli stessi) che piú per conformazione psicologica che per avvenimenti o condizioni storiche hanno in ogni luogo e in ogni tempo travagliato il cuore dell'uomo. Non altrimenti, non sarebbe facile imbattersi, nella moderna filosofia occidentale, in un pensiero, degno almeno di questo nome, che sia unicamente astratto. Un pensiero veramente pensato e sentito, laddove anche nega colla vita ogni rapporto e piú si segrega nel suo gioco dialettico, non può in effetto fare a meno di incidere piú o meno profondamente su di essa. Gli atteggiamenti che, per comodità espositiva, abbiamo pri-

ma distinto ecco dunque che ritornano uno, di cui le varie differenze di grado e determinazioni storiche non valgono a spezzare la sostanziale unità. La filosofia dell'India è dunque in questo senso anche filosofia nostra e conoscerla non significa conoscere una parte di mondo separata senza rimedio da noi, senza interesse per noi, da uno schermo ideale oltre che di spazio e di tempo, ma meglio e piú intensamente conoscere noi stessi.

Il *Tantrasāra*, l' "Essenza dei *Tantra*" ci dice già, col suo titolo stesso, di che si tratti. I *tantra* o libri sacri sono un gruppo di testi anonimi ed estranei alla tradizione ortodossa vedica, su cui si appoggia il tantrismo, uno dei piú vasti e complessi movimenti religiosi dell'India. Questo movimento che, nella sua espressione piú immediata, è strettamente connesso con il sottofondo etnologico dell'India (colle sue feste della vegetazione, i riti orgiastici, il culto di divinità femminili, eccetera) fu nei primi secoli della nostra èra accettato ed elaborato da quelle scuole e correnti religiose e filosofiche dell'India che, per la loro particolare concezione metafisica, erano le piú atte a poterlo accettare, cioè le nascenti scuole dell'idealismo indiano, che, come per altro verso il tantrismo, si opponevano anch'esse contro certe forme della speculazione ortodossa, col pretesto di offrire agli uomini di questa età un mezzo piú adeguato e diretto per arrivare alla liberazione dai mali, che non quelli offerti da scuole appesantite da una ritualistica e da un formalismo non piú in accordo colle ansie e necessità nuove. Il frutto di questa combinazione fu lo gnosticismo indiano, il quale si esprime da un lato nelle cosiddette correnti buddhistiche del veicolo di diamante e, dall'altro, nelle

varie scuole induistiche ad esse contemporanee o di poco posteriori, le quali trovano uno dei loro momenti piú interessanti ed essenziali appunto nella scuola che abbiamo impreso a trattare. Tale sovrapposizione di correnti di ordine, diciamo cosí, piú popolare, ad altre piú colte, non dev'essere naturalmente presa alla lettera e, in realtà, il processo di osmosi tra queste concezioni meno dotte, — che rappresentano l'insorgere di culti e correnti indigeni preariani o non ariani che parevano fin ora spenti, ma che erano solo sopiti, — e le dette scuole filosofiche non dovette essere né breve né semplice, né il loro svolgersi ed apparire proprio in quest'epoca senza relazioni reciproche. Spunti gnostici ed idealistici si possono trovare perfino nelle *Upaniṣad*, le quali fanno parte della tradizione vedica ortodossa, contemporanee o di poco posteriori ai grandi libri del ritualismo formalistico indiano, i cosiddetti *Brāhmaṇa*.

L'esigenza di un contatto piú intimo colla divinità si afferma qui nella scoperta dell'identità del nostro sé coll'assoluto, del soggetto conoscente, fonte di tutte le cose e quindi anche di quei medesimi riti che la tradizione predicava e che venivano cosí a perdere la loro esteriore assolutezza, per non diventare altro (noi diremmo in linguaggio moderno) se non un momento di questo io che, proprio perché se li pone, ha però anche implicitamente la possibilità di superarli. Le scuole dell'idealismo indiano si possono dividere in due grandi gruppi, induistiche e buddhistiche. Se le radici delle prime vanno, a questo proposito, proprio cercate in certe pagine delle *Upaniṣad*, in certi loro spunti e intuizioni, per cui l'interesse si sposta dal

mondo esteriore all'uomo, dalla storia umana e divina, verso il proprio sé, che è lo stesso assoluto, il *brahman*, questa realtà misteriosa che scaturisce improvvisa nel cuore e trasforma, agli occhi di chi la sperimenta, la realtà tutta; la fonte prima delle seconde sta invece nell'atteggiamento di certe scuole buddhistiche (ed in parte risalente al Buddha stesso), che proprio mentre predicavano l'ineffabilità e insostanzialità di tutto quello che ci circonda, preparavano intanto la strada a coloro che tutto questo spiegheranno ineffabile, vuoto e insostanziale perché non esiste come cosa esteriore, reale, individuata, ma è solo un sogno, una costruzione mentale nostra e quindi coscienza, mente. Tanto per le une che per le altre, il mondo esteriore, quello che a noi appare come un percepibile che si oppone al percettore, è un mistero inesplicabile, fonte di sofferenza, che si intrude in questa realtà assoluta, e che, davanti agli occhi del santo, dello "svegliato" misteriosamente si dilegua, cosí come la paura che nell'oscurità aveva destato una corda erroneamente presa per un serpente, per lasciare soltanto questa non effabile esperienza, variamente chiamata *brahman* o *nirvāṇa*, mente o coscienza, riposo o *summun bonum*, consustanziale coll'eterna natura del *buddha* o di Śiva. Una delle espressioni piú interessanti di queste scuole è il cosiddetto idealismo buddhistico, la scuola del "soltanto-coscienza", che trovò in due maestri del quinto secolo, i fratelli Asaṅga e Vasubandhu, i suoi piú famosi interpreti. "Tutto quello che vediamo, — dice quest'ultimo nella sua *Ventina*,[1] — non è altro che coscienza. Gli oggetti

[1] *Ventina*, stanze 1-3.

sono infatti apparenze e in realtà non esistono, cosí come i capelli che vede un malato d'occhi. Ma (alcuno dirà) se la coscienza si sviluppa senza che ci sia una realtà oggettiva, come si spiegano allora le determinazioni di spazio e di tempo? Com'è che la realtà appare nello stesso modo a tutti? Com'è che con essa (a differenza di quanto accade per i capelli visti dall'oftalmico) si può agire ed ottenere dati risultati? Le determinazioni di spazio e di tempo si giustificano (noi replichiamo) come nel sogno. L'apparire la realtà a tutti nello stesso modo trova un esempio in quello che avviene tra i dannati, i quali vedono collettivamente fiumi di pus, eccetera, e il produrre essa determinati effetti, nelle polluzioni notturne. Tutto insomma come nell'inferno, dove i dannati vedono collettivamente guardiani infernali, eccetera, e sono da essi collettivamente torturati." Questo sogno, questa magia ad un certo punto scompare e quello che resta è una coscienza immacolata, priva delle distinzioni di percettore, percezione e percepibile. Tale stato di coscienza, tale esperienza, è l'esperienza propria dei "*buddha*", degli "svegliati", la realtà stessa di là da ogni immagine discorsiva. "Le cose, — osserva un commentatore di Vasubandhu, Sthiramati,[1] — sono senza dubbio prive di sé, se con questo sé si intende la natura propria che arbitrariamente attribuiscono ad esse gli ignoranti, costituita dal soggetto percettore, dal percepibile, eccetera, ma non il sé ineffabile che è di dominio degli svegliati." Questa visione della realtà vera, precisano piú tardi altri maestri (la scuola della logica buddhistica), si ha nel

[1] *Ventina*, commento alla stanza 10.

momento della percezione diretta, prima dell'intervento del pensiero discorsivo. La cosa cosí com'è, indipendentemente dai miei interessi pratici, dall'io e dal mio, da ogni concetto di unificazione e distinzione, appare allora soltanto. Il momento successivo, quello dell'immagine soggettiva o rappresentazione discorsiva è una falsificazione della cosa, della quale, — mentre crediamo di vederla cosí com'è, nella sua interezza, — vediamo in realtà solo quell'aspetto che nel momento piú ci interessa, vincolato ed alterato dai nostri affetti e dal nostro pratico desiderare. La forza da cui scaturisce quest'errore è una maculazione, ignoranza, insufficienza o impotenza innata e connaturata nel nostro conoscere. Se erroneo per natura sua, il conoscere discorsivo è tuttavia inutile? Niente affatto, e sebbene irreale ed illusorio preso come fine a se stesso, esso è l'unico strumento che abbiamo a nostra disposizione per un giorno superarlo e lasciarlo, né di esso possiamo intanto fare a meno. "La legge, — diceva uno dei massimi pensatori dell'India, Nāgārjuna, — è insegnata dai *buddha* in base a due verità: la verità relativa del mondo e la verità in senso assoluto."[1] Se la realtà assoluta trascende ogni immagine che ce ne possiamo fare e può essere oggetto di esperienza solo da parte dei santi, non per questo dobbiamo però rinunciare al pensiero, alla verità relativa, che è, paradossalmente, l'unico strumento a nostra disposizione per indicare sia pure metaforicamente, e quindi fare un giorno raggiungere, la realtà assoluta. "Senza basarsi sull'attività mondana, — continua Nāgārjuna, — la realtà suprema non può essere insegnata

[1] MK, xxiv, 8.

e, se la realtà suprema non è compresa, il *nirvāṇa* non può essere raggiunto."[1] Il nostro conoscere discorsivo, che è, in sé e per sé, un errore, non è dunque sempre negativo, ma anche positivo, almeno nella misura in cui possiamo farne uno strumento per distruggere esso stesso. Rinunciare ad esso, col pretesto che tanto è erroneo, sarebbe rassegnarsi al nostro destino di sofferenza, presi dalla ruota delle nascite e delle morti eterne, senza spiraglio di salvezza. Ma la grazia? La grazia, dicono otto secoli dopo Nāgārjuna, le scuole scivaite, non è, in fondo, altro che questo pensiero stesso, questa possibilità che abbiamo di rendere tutto oggetto del nostro pensiero,[2] questo sforzo (faccio mie questa volta le parole di un filosofo non indiano ma greco, Damascio)[3] che ha proprio in queste doglie in certo modo il suo frutto.

Tale, in breve, l'atteggiamento di queste scuole, che, si badi bene, non limitavano la loro attività a questo esercizio intellettuale, ma lo integravano con quelle pratiche fisiche e psichiche comuni a tutta l'India e note col nome di *yoga*. Lo *yoga* è un termine difficile a tradurre, che, nella sua pregnanza, indica ogni sforzo, tensione e disciplina dirizzata al superamento della nostra condizione e insieme il nostro congiungimento colla mèta desiderata, l'assorbimento in essa. Anch'esso, come il pensiero, come il linguaggio, è un mezzo relativo, irreale, ma, se bene usato, strumento di realtà, di quello stato dove non c'è piú bisogno di parole o di segni, ma che attraverso parole e segni è raggiunto.

[1] MK, XXIV, 10.

[2] Cfr. piú avanti, pp. 46-47, 62.

[3] *Damasci Quaestiones de Primis Principiis*, ed. Kopp (Francoforte 1826) cap. 38, p. 105.

L'influsso esercitato da queste scuole buddhistiche sul successivo pensiero idealistico dell'India è stato grandissimo, ed anche là dove gli avversari dottori induistici cercano con piú accanimento di confutarle, essi restano pur sempre ad esse debitori di un'esperienza di pensiero che non solo costituisce il fondamento di buona parte delle loro concezioni, ma è spunto fecondo di sempre nuovi problemi ed idee. Una delle piú interessanti tra queste scuole induistiche è appunto quella che, per opera di pensatori scivaiti, nasce intorno al decimo secolo nel Kashmir, terra a quei tempi di ricchissima tradizione filosofica e religiosa ad un punto, tanto buddhistica che induistica. Secondo queste correnti, il tutto non è altro, come vedremo, se non l'espressione, il corpo di una delle piú venerate e popolari divinità dell'India, Śiva. Śiva nei suoi due aspetti di dissolutore, riassorbitore (il Tremendo, Bhairava) e di benefico, riparatore (Śiva) è la coscienza, il pensiero, l'io stesso, il quale nel momento religioso, si condensa appunto, per questi pensatori, nell'immagine terrifica e serena ad un tempo del dio, che, attraverso la sua intrinseca energia o potenza, simboleggiata religiosamente dall'immagine femminile della dea, si esprime nel vario spiegarsi del tutto, il quale non è altro che il suo stesso corpo, egli stesso. Anche i pensatori buddhisti avevano tuttavia affermato una cosa assai simile, identificando il corpo mistico del *buddha* colla parte piú intima ed ineffabile della realtà. In che cosa dunque si diversificano, a parte le diverse parole, tali due concezioni? Mentre l'idealismo buddhistico aveva separato i due momenti della conoscenza in percezione diretta, spettatrice della realtà, e in rappresentazione soggettiva, di-

scorsiva, creatrice e percettrice di errori, i rappresentanti di questa scuola, — che mette capo a Somānanda (prima metà del decimo secolo circa) e culmina, circa un secolo dopo, con Abhinavagupta, — affermano tutto al contrario che tra questi due momenti non c'è differenza di qualità, ma solo di grado. Il momento discorsivo, il pensiero non è altro se non il naturale svolgimento, l'irraggiamento del primo, in cui risiede già implicito e infuso, cosí come il pavone, con tutto il variopinto splendore delle sue penne, è tutto presente in potenza nell'uovo. Se tale nuova concezione si afferma in tutta la sua evidenza soltanto con questa scuola, essa non sorge dal nulla ma mette le sue radici nell'opera di un pensatore, vissuto circa sei secoli prima, Bhartṛhari, autore di un'importantissima opera filosofica e grammaticale ad un tempo stesso, intitolata "Della frase e della parola" (*Vākyapadīya*). Secondo Bhartṛhari, tra il puro dato dell'osservazione, da lui chiamato, con un termine che troveremo anche in queste scuole, "luce", ed il pensiero riflesso non c'è soluzione di continuità. Un mondo di sensazioni e di osservazioni pure escluse le une dalle altre, non connesse ed unificate, sia pure in modo ancora inevidente, dall'attività cosciente e riflessa del pensiero è, in realtà, solo un'astrazione della nostra mente e di fatto non esiste. In ogni nostro percepire, nella stessa "luce" c'è già, sia pure non ancora svolto e come in germe, un certo pensiero, un certo linguaggio (pensiero e linguaggio sono per Bhartṛhari identici), un'impressione di vocalità. Senza questo pensiero, questo movimento unificatore che dà, per cosí dire, vita ed organico correlarsi ai dati sconnessi e discontinui della luce, questi (dice Bha-

rtṛhari) non sarebbero che un nulla. "Non c'è a questo mondo percezione, — egli dice in due strofe famose, — non accompagnata dalla parola, ed ogni conoscere appare, per dir cosí, penetrato dalla parola; se questa vocalità, eterna com'è, s'involasse dal conoscere, la luce non lucerebbe. Questa vocalità è infatti materiata di pensiero."[1]

L'intuizione di Bhartṛhari è, come si è detto, ripresa piú di cinque secoli dopo dalle scuole scivaite del Kashmir, le quali venerano in lui uno dei loro maggiori maestri. La luce senza il pensiero, dice il discepolo di Somānanda, Utpaladeva, e due generazioni piú tardi Abhinavagupta, l'autore di questa opera, è come un cristallo in cui si riflettano senza vita le statiche e discontinue ombre delle cose.[2] Ripigliando la stanza citata di Bhartṛhari, Abhinava dice che ciò che rende diversa la luce da tutto ciò che è insenziente, la conazione, l'ὁρμή che la anima, è il pensiero, l'io.[3] Questa compresenza e coimplicarsi reciproco della luce e del pensiero si rivela chiaramente, osservano Utpala ed Abhinava sulle orme di Bhartṛhari, nella struttura stessa del linguaggio, in cui l'aspetto luce è costituito dalle parole singole, isolate, mentre il moto unificatore del pensiero si esprime nel vario gioco delle terminazioni che si aggiungono al nudo tema, permettendo al linguaggio stesso di svolgersi in modo organico e continuo.[4] Le diverse implicazioni di questi due termini sono egualmente perspicue nell'analisi della memoria.

[1] VP, stanze 124-125 e commento.
[2] PK, I, 5, stanza 11 e commenti.
[3] Cfr., per esempio, BV, II, 182-183.
[4] Cfr., per esempio, LV, II, 43-44.

Nella memoria, dice Utpaladeva, si possono distinguere due momenti, di cui mentre l'uno consiste nella pura rappresentazione — la luce — della cosa o dell'evento passato, associata coll'immagine del tempo passato, in cui si è svolta, l'altro è rappresentato dal pensiero attuale, presente, che tale immagine prende per oggetto. L'idea di un "quello" e non di un "questo" — che indicherebbe una cosa presente — che si ha nella memoria è una specie di gradino intermedio tra la soggettività pura, l'io, e l'oggettività completamente differenziata, il "questo".[1]

"La natura dell'idea 'quello' — dice Abhinavagupta — non consiste né nella consapevolezza di uno stato completamente libero di ogni limitazione di tempo, né nell'esperienza di uno stato completamente differenziato. Quest'idea sorge infatti quando una cosa, dopo di essersi manifestata come a sé stante, in unione con un dato spazio, un dato tempo ed un dato soggetto conoscente che non sono piú quelli di adesso, nel tempo della percezione diretta, invece di dissolversi dopo nell'iità, resta coperta come da una coltre di tenebre, in stato, come si dice, di impressione latente: e che uno toglie via questa coltre che la copriva, per cui essa risplende come prima, come, cioè, se fosse ancora a sé stante, esteriore al soggetto. Ma — ci può essere obiettato — perché non risplende allora, in forma di 'questo', come prima? Ma è impossibile, noi rispondiamo! Questa luce, infatti, brilla in associazione col corpo eccetera che aveva il soggetto durante la manifestazione di allora, senza che questo implichi, s'intende, una

[1] Cfr. LV, I, IV, pp. 133 sgg.

eliminazione della consapevolezza del tempo (connesso colla) manifestazione presente. La consapevolezza di un tempo passato è, in altre parole, indivisibile da quella del tempo presente, che di essa forma qui, per cosí dire, il sostegno. L'esperienza 'quello' è dunque giustamente detta essere costituita da due opposte consapevolezze, quella di prima e quella di adesso." [1]

La luce, dunque, insiste nel tempo passato e il pensiero nel presente: quella è, per cosí dire, tutta rivolta verso l'oggettività e questo tutto introverso. A questo punto si presenta tuttavia un'obiezione grave. Se, in effetto, la luce ed il pensiero sono associati a due tempi diversi ed appartengono l'una al passato e l'altro al presente, essi non sarebbero piú che un nulla, in quanto che sono, come si è detto, costituiti l'uno dell'altro. Osservazione giustissima — risponde Abhinavagupta — ma che non tiene conto di una cosa, vale a dire del fatto che questi due momenti nella memoria concreta e, per estensione, in ogni nostra rappresentazione sono sentiti come un'unità. Quest'unità è il soggetto stesso, l'io, che si realizza come io appunto in questa dicotomia — dicotomia reale perché rappresenta il suo stesso corpo — di soggetto e di oggetto, di presente e di passato. L'elemento garante cosí di ogni nostra esperienza come della memoria è, in altre parole, la libertà stessa dell'io, che si esprime nell'unificazione di ciò che è differenziato e nella differenziazione dell'unità. La luce ed il pensiero sono insomma due facce diverse di una medesima realtà e, allo stesso modo che il pensiero contiene un elemento percettivo, senza di cui non

[1] LV, I, IV, pp. 118-119.

sarebbe che nome inane, cosí la luce è sempre, sia pure in modo talvolta non ravvisabile, riflessa, e questa riflessione è appunto ciò che le dà vita e la distingue dall'inerzia della materia. La luce ed il pensiero, ossia la coscienza, l'io che in tali due aspetti davanti a noi si fenomenizza, abbraccia la realtà tutta quanta. Le cose che vediamo intorno a noi, e con esse i nostri stessi moti interiori, altro non sono, dicono gli scivaiti, se non immagini, libere manifestazioni della forza dell'io, che attraverso di esse si esprime ed afferma.

Mentre per i buddhisti, durante la sensazione, si aveva la conoscenza dell'assoluto particolare e però della realtà cosí com'è, prima della deformazione del pensiero discorsivo, per Utpaladeva, durante la percezione diretta o sensazione, si ha, tutt'al contrario, la percezione di un'entità generica, mentre la percezione del particolare si ha solamente nel momento discorsivo, quando cioè l'immagine dell'oggetto contemplato entra in contatto con lo spazio e col tempo, i quali hanno per natura il potere di trasformare il generale in particolare, privandolo della eternità e ubiquità che, come universale, possedeva.[1] Prendiamo, per esempio, un vaso.[2] Quanto nel primo momento della sensazione viene da noi appreso non è affatto il particolare, bensí una cosa che non è ancora materia, idea distinta, ma una specie di massa incandescente, in cui, quasi conglobate in un

[1] Sul concetto di particolare (*svalakṣaṇa*) per Utpaladeva ed Abhinavagupta, cfr., per esempio, BV, II, 19, 26-27, 333, III, 50, 72-73, 107, 145-148; LV, I, 124-125, II, 71-73, 103; TA, I, 224, II, 251.

[2] Il vaso, nella terminologia filosofica indiana, sta genericamente per un qualsiasi oggetto della realtà esteriore. Altri esempi tipici sono, sempre per la realtà esteriore, un panno o il colore azzurro e, per una percezione interiore, il piacere.

volume, sono presenti in potenza, non toccate dal tempo e dallo spazio, tutte le future immagini di cui, nel momento discorsivo, può essere oggetto tale vaso. In tale stadio, la divisione soggetto-oggetto, io-questo, non si è ancora manifestata, e il vaso in esame, è, in realtà, una potenza, una vibrazione della coscienza, dell'io stesso. Il processo conoscitivo non si ferma tuttavia a questo punto e, da questa massa unica, si svolgono, successivamente, tutte le varie immagini di cui, di volta in volta, a seconda dei bisogni e delle contingenze, è oggetto tale vaso, che, se per l'assetato non è altro che uno strumento per portarsi l'acqua alla bocca, a chi è, per esempio, interessato alla sua forma, alla sostanza di cui è composto, alle funzioni che può avere in un rito liturgico e via dicendo, rivela via via nuovi aspetti, immagini di sé.[1] Tutti questi aspetti, queste immagini non sono altro se non lo svolgimento naturale della prima, non ancora discorsiva, percezione di tale vaso, quand'esso non era ancora realtà oggettiva, ma vibrava in identità coll'io.[2] Contrariamente alla dottrina dei buddhisti, per gli sciivaiti, come già per Bhartṛhari, una conoscenza assolutamente priva di rappresentazioni mentali, di pensiero non esiste. La conoscenza priva di rappresentazioni soggettive non è altro se non una rappresentazione discorsiva in nuce, potenziale, — una cosiddetta impressione discorsiva contratta, — la quale prende appunto questo nome per il fatto che, rispetto all'impressione discorsiva distratta, costituita di una molteplicità di idee distinte l'una dall'altra, è priva di altrettale molteplicità. La cosiddetta conoscenza prediscorsiva dei buddhisti non è

[1] LV, I, 229-230. [2] Cfr., per esempio, LV, I, 244; BV, I, 75.

insomma per gli scivaiti che una conoscenza discorsiva piú contratta rispetto alla conoscenza discorsiva pienamente svolta, distratta. Nella conoscenza sensibile, quanto appare non è dunque il particolare dei buddhisti, bensí un'oggettività, un' "hocceità" generica che non si è ancora dipanata nelle idee discorsive contenute *in nuce* dentro di essa e che, per cosí dire, fa tutt'uno coll'io, coll' "iità". Se il conoscere va dall'io verso il molteplice, questo è già contenuto nell'io, nel primo momento della coscienza, da cui solo successivamente si svolge, diverso solo in apparenza dall'io stesso. La cosa cosí come noi la vediamo, limitata dal tempo e dallo spazio, nasce, dunque, soltanto da una progressiva solidificazione di questo primitivo nucleo incandescente che, — a poco a poco, attraverso una serie di stati variamente immaginati dai teologi e che il discepolo, attraverso opportune meditazioni ed esercizi, deve ripercorrere a ritroso, — si condensa sempre di piú.[1] Se questo stadio di coscienza, in cui l'oggetto apparituro non si è ancora differenziato ma vibra in unità colla coscienza, è la premessa necessaria di ogni conoscere ed è come tale presente in tutti gli uomini, qualunque sia il loro grado di evoluzione spirituale, non tutti ne sono però consapevoli. La maggior parte di essi è troppo debole, impotente ad accedere fino a questa zona piú profonda del proprio io e sperimentarla nella sua pienezza.[2] Tra noi e l'esperienza di questa luce si frappone insomma una specie di schermo, che ce ne vela l'apparenza. Questo schermo non è naturalmente un'entità a sé stante, — in questo caso l'io, il pensiero, non sarebbe piú

[1] Cfr. sotto, pp. 83-84. [2] Vedi anche sotto, cap. 9, p. 186.

l'unica realtà, — ma non è altro che un'espressione della libertà stessa della coscienza, che, come magia, *māyā*, vela ed offusca se stessa a se stessa. Se questa macchia, questa magia non esistesse ed ognuno potesse già sperimentare questo primo momento del conoscere in tutta la sua pienezza, noi, come osserva Jayaratha, saremmo già liberati: tutti i nostri sforzi ulteriori, i libri, la parola, il pensiero stesso sarebbero ormai inutili. L'insegnamento, l'esercizio, la contemplazione non hanno come mèta altro che l'eliminazione di questa magia che ci proibisce di vivere e sentire in tutta la sua plenitudine questo momento prediscorsivo del conoscere, in cui la realtà appare cosí come essa veramente è, prima dell'intervento del pensiero — del pensiero discorsivo, s'intende — concepito nei termini di una specie di potenza offuscatrice e differenziatrice.[1]

Questa teoria di una solidificazione progressiva e della presenza della cosa apparitura, con tutte le sue determinazioni, nell'io stesso trova la sua giustificazione, secondo Somānanda ed i suoi successori, nell'analisi psicologica della volontà, del momento cioè in cui si affaccia alla nostra coscienza il desiderio di fare alcunché. Tutto quello che esiste, prima di apparire e spiegarsi distintamente al nostro pensiero e di tradursi infine in azione, preesiste nella volontà. Ogni nostra conoscenza o attività è preceduta da una specie di sforzo, di conazione o tensione, la quale costituisce, per cosí dire, non solo il germe da cui questa conoscenza nasce, ma ciò in cui essa è anche contenuta in stato sottile. Questo sforzo o conazione, — che forma il presupposto

[1] Su tutto ciò, cfr. BV, 1, 75, e TA, 1, 239.

stesso di ogni nostro conoscere e agire e che non è, in ultima analisi, se non un conoscere ed un agire piú profondo,[1] vale a dire l'io stesso, — non può mai essere naturalmente espresso in parole. Le parole appartengono, in effetto, al dominio della conoscenza, di ciò, dunque, che nasce dalla volontà, ma che non può mai esprimerla o circoscriverla, senza che questa non si sottragga automaticamente a quanto vuole cosí limitarla, per diventare la forza che consente lo svolgersi di quest'espressione o definizione medesima.[2]

Nella volontà, in questa prima vibrazione creativa che solca il mare tranquillo della coscienza, preesiste, si è detto, tutta la molteplicità. Le rappresentazioni iniziali del vasaio o del tessitore che intendono di fare un vaso o un panno sono fin dal principio già predeterminate dall'oggetto voluto. Questa presenza del prodotto futuro nella volontà è, secondo Abhinavagupta ed Utpaladeva, una vera e propria necessità logica. Se tutta la molteplicità futura non fosse già contenuta nella volontà, perché mai (essi osservano) dal movimento iniziale che precede, per esempio, l'azione di fare un vaso e, prima ancora di essa, la conoscenza precisa e determinata di ciò che si è in procinto di fare, quello che nasce è appunto un vaso e non qualche altra cosa? Questa volontà e conazione è, insomma, predeterminata da tutta la molteplicità futura, che sussiste in essa con tutte le sue infinite distinzioni. La natura della volontà è stata, in questa scuola, assai discussa. Uno dei documenti principali è, a questo proposito, il capitolo primo della

[1] Cfr., per esempio, LV, I, 45 sgg.

[2] Sulla volontà cfr. innanzi tutto Vāc[1], pp. 59 sgg., e i testi ivi citati. Cfr. inoltre BV, II, 174, 233.

Śivadṛṣṭi di Somānanda, la prima opera di questa scuola. Secondo Somānanda, nella volontà si possono distinguere due momenti. La volontà vera e propria appare solo nel secondo di essi. Il primo consiste appena in una specie di onda o vibrazione impercettibile che solca le acque tranquille della coscienza.

"Quando la coscienza, — egli dice,[1] — comincia a tendere verso la creazione dei differenti prodotti che costituiscono la molteplicità, si ha allora il primo momento della volontà. La causa di questa tensione è un vibrare, un sorprendersi della coscienza che ha, come oggetto, l'espansione del tutto, il quale non è altro se non Śiva. Questa tensione è percettibile nel luogo del cuore, quando ci si ricordi improvvisamente di qualche cosa che dobbiamo fare, nel momento in cui uno riceve una buona notizia, quando si prova inaspettatamente una paura, quando uno vede all'improvviso una cosa che non aveva piú veduto da molto tempo, quando si sente il flusso dell'emissione, o quand'uno la pronuncia, quand'uno legge velocemente o quando si corre. In ognuna di queste occasioni, tutte le potenze son mescolate insieme... Quando una superficie di acqua senz'onde diventa violentemente agitata, si può notare, al principio di questo processo, se uno lo osserva attentamente, una tensione iniziale (la quale consiste in un movimento appena percettibile). Quando le dita di una mano si chiudono in forma di pugno, si può osservare in principio un leggero movimento. Allo stesso modo, quando nella coscienza — mentre essa riposa in se stessa in uno stato di quiescenza — comincia a spie-

[1] SD, I, stanze 76 sgg. Il primo capitolo della *Śivadṛṣṭi* è stato da me tradotto e commentato in EW, 1957, pp. 16-22.

garsi il desiderio di creare, si ha allora quello che è chiamato tensione. Questa tensione è stata chiamata da alcuni pensatori anche 'una specie di enfiarsi'. La volontà è un prodotto di questa tensione."

Questa tensione, questo primo momento della volontà è percettibile, dice Somānanda, nel "luogo del cuore", durante ogni stato di emozione violenta, sia essa sorpresa, amore o terrore. La volontà non è solo un concetto astratto, ma una esperienza. La stessa idea, due generazioni prima di Somānanda, la troviamo in un altro filosofo e mistico kashmirico, Kallaṭa, l'autore delle *Spandakārikā* le "Stanze del movimento". La coscienza, la forza dell'io, che (dice Kallaṭa) è movimento, vibrazione incessante, può essere sorpresa in ogni momento limite, quando cioè, sotto l'effetto di un'emozione violenta, il mondo pietrificato delle nostre consuetudini e del nostro conoscere sembra come disintegrarsi e confluire in una specie di materia incandescente, tutta piena e vibrante di indeterminata potenzialità.[1]

Fino a questo punto abbiamo tuttavia visto solamente il generale, l'universale. Tutti questi aspetti o immagini, scaturiti da questo nucleo di coscienza, sono in effetto, separatamente considerati, universali. Il particolare dunque non esiste? Niente affatto (risponde Utpaladeva), il particolare, lungi dall'identificarsi, come volevano i buddhisti, col primo momento della percezione, appare solamente nel pensiero discorsivo, quando, cioè, ad uno o a piú dei suddetti universali si aggiungono le immagini di tempo e di spazio, le quali, ancorché considerate in se stesse siano anch'esse universali, hanno

1 Vedi a questo proposito SpK, I, 22 ed i relativi commenti.

tuttavia per natura il potere, se in associazione con altre immagini, di trasformare il generale in particolare. Il vaso, per tornare al nostro esempio, non è piú percepito in se stesso, come vaso e nulla piú, bensí come questo vaso che adesso, in questo particolare momento, sta qui, in questo particolare posto. Quanto presiede all'unificazione di certe immagini, per cui, ad esempio, quella di rosso, di rotondo, di utile e via dicendo possono coesistere insieme in uno stesso oggetto, mentre altre no, è il pensiero, l'io stesso che attraverso questo vario gioco liberamente si esprime. Il particolare non è, in questo senso, che una combinazione di immagini che si condizionano l'una coll'altra. Gli elementi essenziali di questo processo di limitazione sono, come si è detto, lo spazio e il tempo, senza di cui non c'è numero di immagini, per quante esse siano, che possa formare un particolare. Eccetto che nei rispetti del particolare, in cui il nostro pensiero ha, come oggetto, un gruppo di immagini, che costituisce, per cosí dire, una nuova immagine composta, l'oggetto del nostro conoscere non è altro che un'immagine per volta. Quali sono queste immagini? Ad esse non c'è, in fondo, limite, ed infiniti sono i modi in cui, davanti al pensiero discorsivo, si svolge questo primo nucleo di forza che appare, identico col nostro conoscere, durante la percezione diretta. Ascoltiamo Utpaladeva.

"Anche nel caso di un singolo oggetto, il quale è il prodotto di un'unificazione, si possono avere differenti immagini, a seconda cioè del gusto, delle esigenze, e della cultura (di chi osserva). A quel modo, in effetto, che nei riguardi di un uomo o del fumo si possono avere differenti immagini non limitate dal tempo e dallo

spazio, come quelle di lungo, di rotondo, di alto e di uomo, di fumo, di legno di sandalo, eccetera, cosí si possono avere, nei riguardi di un vaso, le immagini di essere, di vaso, di sostanza, di oro, di splendente, eccetera, le quali possiedono ognuna una particolare efficienza, e sono oggetto ognuna (di una diversa rappresentazione e però) di una diversa parola." [1] In queste tre stanze di Utpaladeva c'è, *in nuce*, tutta la teoria delle immagini. Una stessa cosa può essere veduta, nel momento discorsivo, in diverse maniere. Il vaso, che io vedo davanti a me, è un insieme di immagini, di cui, a seconda, appunto, dei miei gusti, delle esigenze del momento, e della mia educazione, posso accentuare di piú questo o quell'aspetto; e tutte queste immagini che, in unione col tempo e collo spazio, formano un particolare, sono, separatamente considerate, altrettanti universali e rappresentano lo svolgimento della conoscenza sensibile, in cui esse preesistevano, per cosí dire, *in nuce*, come nel liquido contenuto in un uovo di pavone c'è potenzialmente il pavone futuro, in tutto il suo splendore e la sua varietà di colori e di riflessi. La realtà, per Utpaladeva e la sua scuola, non è dunque altro che un insieme di immagini, le quali si possono manifestare o da sole o in unione con altre. In questo caso, esse formano un'immagine composta, — la quale se in unione col tempo e collo spazio diventa un particolare, — oggetto di un pensiero sintetico che è unità e molteplicità allo stesso tempo. Il pensiero, il soggetto è, insomma, l'attività che connette ed organizza, secondo la sua propria libertà, le varie immagini, che sen-

[1] PK, II, 3, stanze 3-5.

za di essa risulterebbero discontinue e slegate. Il pensiero è l'attività, il movimento, l'ὁρμή, che dà senso al contenuto della luce.

Tale, in breve, la dottrina di Utpaladeva e di Abhinavagupta, che differisce da quella dei buddhisti in un punto importantissimo. Mentre per i buddhisti ogni forma di costruzione mentale aveva un valore negativo ed era, in ultima istanza, irreale, secondo questa corrente di pensiero i concetti di universale, di azione, di relazione e via dicendo, non sono affatto irreali, non sono un'illusione. Le immagini delle cose che ci offre il nostro pensiero discorsivo sono altrettanto reali di quelle che ci son date nel momento prediscorsivo del pensare. Senza di esse, senza la varietà del mondo, la coscienza sarebbe immota identità soltanto e quindi non piú coscienza ma cosa. La coscienza, l'io è, appunto, io e coscienza, cioè, pensiero, luce, linguaggio, in quanto è tutte le altre cose, ed appunto in questa molteplicità, che è movimento perenne, liberamente si realizza come unità, come io.[1] L'io è libertà. L'assoluto, il *brahman* delle scuole induistiche del cosiddetto *Vedānta*, dice Abhinava, è essere, coscienza e beatitudine, ma non libertà. Esso è quindi solo una cosa fra tante, sia pure la piú elevata, ma sempre una cosa.[2] Il pensiero delle scuole scivaite è invece libero, possiede, cioè, la forza di negare se stesso, di diventare altro da quello che è e di affermarsi come io, come pensiero proprio in questa negazione stessa. "Il pensiero contiene tutte le cose, di se stesso egli fa diventare l'altro, dell'altro, se stesso, unifica ambedue e, unificatili, li immerge in

[1] Cfr., per esempio, BV, I, 6. [2] Cfr., per esempio, PTV, 181.

se stesso."[1] L'io è io proprio in questo movimento continuo, in quanto crea e distrugge continuamente tutte le cose e proprio in quest'attività perenne si afferma come forza, non cioè come statica oggettività, ma come libero movimento, attività che mentre unifica il molteplice si differenzia, in questo medesimo processo, nel tutto.[2] La libertà dell'io, dice in questo senso Abhinavagupta, consiste tanto nel differenziare ciò che non è differenziato, quanto in un unificare, con una sintesi interiore, ciò che è differenziato.[3] Le cinque operazioni attribuite dalla tradizione a Śiva, ossia crezione, mantenimento, riassorbimento, grazia ed oscurazione, non sono piú naturalisticamente considerate come stadi di una realtà che indipendentemente e fuori dalla nostra coscienza nasca, si evolva e muoia, sí piuttosto come momenti della coscienza o dell'io che attraverso esse come io e coscienza liberamente si esprime.[4] L'io è ad ogni momento esse tutte e ad ogni momento crea, mantiene, riassorbe, grazia ed oscura se stesso. Il nascere è anche dissoluzione, e questa un nascere.[5]

La molteplicità non è, in altre parole, che un'espressione della potenza infinita e, dunque, della libertà della luce,[6] che, senza decadere da quello che è, si manifesta come tutto, e proprio in questa sua manifestazione nella molteplicità si realizza come non-dualità, come coscienza, in contrapposto a ciò che non è soggetto ma oggetto, cosa, e quindi vincolato ad una data natura, concluso in se stesso. Io e tutto sono sinonimi.

[1] LV, I, 205; cfr. anche MM, p. 80.
[2] Cfr., per esempio, SpS, 5. [3] LV, I, 31.
[4] LV, I, 195, 262; BV, II, 173, 216.
[5] SpS, 9; PH, 22-23. [6] MVV, I, stanze 69-70a.

"Dal punto di vista del monista, la molteplicità è, in effetto, tutt'altro che incompatibile con l'unità. La suprema non-dualità non consiste infatti né in un rifiuto né in un'accettazione della molteplicità. Dal punto di vista del dualista, tutte le cose sono invece confinate in se stesse, e, quindi, la non-dualità non può fare altro, a mio parere, che un buco nell'acqua."[1] "La luce, — dice altrove Abhinavagupta,[2] — è unica, essa non è in nessun modo divisa, e non c'è dunque nessuna diversità che possa incrinare la non-dualità, il Signore, bello di luce e di beatitudine. Ma (dirà alcuno) lo spazio, il tempo, la forma, la conoscenza, le qualità, gli accidenti, la distanza eccetera, son tuttavia considerati come elementi diversificatori. Ma ciò che appare cosí (io replico) che cos'è se non la luce? Se, in effetto, la luce non fosse tale, la non-dualità non sarebbe piú che un nulla. La diversità non è dunque altro che una parola, sprovvista di ogni realtà. Anche se si ammettesse, del resto, che essa non è priva di realtà, essa, in base a quanto si è detto, può stare solo dal punto di vista della non-dualità. Tutte le cose, tutte le nozioni (questo è un vaso, questo è un panno, essi son diversi l'uno dall'altro, essi sono diversi dagli altri soggetti conoscenti, essi sono diversi anche da me) non sono, in effetto, che quest'unica luce, che, per natura, pensa appunto cosí. In questo caso (qualcuno potrebbe obiettare) voi venite meno però alla vostra stessa tesi; come, cioè, se dite cosí, potete ancora sostenere di essere partigiani della non-dualità? La molteplicità, in altre parole, an-

[1] MVV, I, stanze 123-124 (leggi *advaye* per *dvaye*).

[2] MVV, I, stanze 620b-630 (nel verso 623a leggo *sātādṛk* per *tādṛk*).

ch'essa esiste, e perché, dunque, vi ostinate contro di essa, senza volerla apertamente ammettere? Parlare con costoro (noi rispondiamo) è un po' come, per dei cantanti e dei musicisti, suonare davanti ad una assemblea di sordi! La non-dualità, secondo noi, non esclude infatti, la molteplicità, ché in questo caso, se, cioè, la escludesse, noi cadremmo automaticamente nella vostra tesi, e la nostra non-dualità non sarebbe di fatto che dualità. La non-dualità è, in effetto, ciò dove, allo stesso tempo, apparisce la dualità, quello che non è dualità, e la dualità-non-dualità. Ma anche voi (voi direte) anche voi dunque ammettete la molteplicità! Noi non amiamo i giochi di parole. Esista pure, noi rispondiamo (la sua esistenza non ci dà noia alcuna). Per noi a differenza da voi, non c'è, in effetto, nulla da aggiungere o da eliminare."

Ma il tempo e lo spazio non spezzano forse l'unità della coscienza? Niente affatto. Anch'essi non sono, in effetto (come a questa stessa obiezione ha già risposto Abhinava) che due fenomenizzazioni di questa medesima coscienza, senza di cui non esisterebbero.

"La causa della percezione 'questa cosa appare adesso per la prima volta' è, — dice Abhinavagupta,[1] — la percezione 'questo vaso non è apparso prima'. Quest'ultima percezione è invariabilmente accompagnata dal ricordo di un tempo passato che, quale esso sia, dev'essere in ogni modo privo dell'apparizione di tale vaso. Senza questo ricordo, le idee 'prima' e 'non è apparso' non potrebbero esistere a causa appunto della non percezione di un tempo passato. La causa di que-

[1] BV, I, 63-64. Cfr. anche BV, I, 5.

sto ricordo è, infatti, l'esperienza diretta di questo tempo in cui il vaso non c'era, e, se quest'esperienza non c'è, non ci possono neppure essere quelli che sono i suoi ulteriori sviluppi. Ma se questi ci sono, come si può allora dire che questa percezione prima non esisteva? Le percezioni 'io, il soggetto conoscente, sono un'entità nuova', 'apparisco adesso e prima non esistevo' implicano dunque il ricordo di un tempo passato. Questo ricordo implica, a sua volta, di tale tempo, la percezione diretta: la quale dimostra chiaramente che, se uno dice che prima non esisteva, è in errore. Nella nozione 'io, al tempo di Rāma, non esistevo', è, in effetto, implicita di tale tempo la esperienza diretta. La conoscenza di tale tempo proviene dalla tradizione? Ma la tradizione (io replico) implica l'esperienza diretta di uno che abbia parlato, di un soggetto conoscente. Tale soggetto, in un modo o nell'altro, deve essere per forza esistito. Ci si potrebbe forse obiettare, a questo punto, che tale soggetto esisteva sí, ma era Valmīki e non noi, eccetera. Benissimo, noi risponderemmo, ma perciò appunto rimane dimostrata l'esistenza eterna dell'io, del pensiero o coscienza. Ed esso è, in realtà, uno solo. Quello che è distinto e molteplice sono soltanto i corpi, i corpi sottili, i sistemi mentali e respiratori. L'apparente molteplicità dei soggetti conoscenti è determinata da essi. La verità non è dunque che io, allora, non esistevo, bensí che questo mio corpo odierno allora non c'era."

Tutto quello che vediamo intorno a noi non esiste dunque se non in quanto si riposa nel nostro pensiero, nel nostro io che lo pensa e che, pensandolo, lo fa essere. Quest'io, questa coscienza è il principio primo

da cui nascono tutte le cose, la forza che consente di andare da pensiero a pensiero, ma che in nessun pensiero può mai essere fissata, senza diventare una cosa come tutte le altre e cessare quindi di essere forza, libertà, questo io che è di là da ogni affermazione o negazione, perché è l'energia che precede e consente lo svolgersi di quest'affermazione stessa e che non può, appunto per questo, essere mai negata, perché nella negazione piú violenta e perentoria io non posso fare e non faccio altro in realtà che affermare l'esistenza di me come soggetto, cioè della forza che mi consente di dire no e che da questa negazione balza su intatta e piú luminosa di prima. Ascoltiamo Abhinavagupta. "Questa realtà — egli dice [1] — questa luce splende luminosa in tutte le cose; essa è innegabile ed a che serve, quindi, quanto a lei, immaginare dei mezzi di conoscenza? Questi mezzi di conoscenza che animano, intorno a noi, la realtà oggettiva sono infatti, a loro volta, animati da questa realtà suprema, dal Supremo Signore. Anche colui che ama negare tutto quello che esiste, proprio quando dice 'questa conoscenza, questo sé, a me non appare', si condanna colle sue stesse parole e non fa, in realtà, se non che affermare implicitamente la sua esistenza. Questa realtà è, insomma, il presupposto dell'affermazione o negazione di ogni cosa. Che utilità, che ragione di essere possono dunque quanto ad essa avere i mezzi di conoscenza?"

L'io, si è detto, non può essere fissato in nessuna parola, concepito da nessun pensiero. Quest'io, questa coscienza, sé o pensiero, di cui adesso sto parlando,

1 TA, I, 92-96. Cfr. anche LV, 56; BV, I, 52.

non sono il vero io, la vera coscienza, che è ciò che sta dietro queste immagini, e ne consente lo svolgersi. L'io che può essere meditato o insegnato non è il vero io, ma un'immagine in cui si è liberamente fenomenizzato, "creato", il vero io, ed attraverso la quale egli vuole riconoscersi come io, come coscienza.[1] Queste immagini non sono, insomma, l'io increato, presupposto di ogni nostro agire e di ogni nostro conoscere, ma un io che si è volontariamente creato e si è fatto immagine. L'io — dice una strofa, di un'opera ora perduta, il *Trikatantrasāra* — è come l'ombra del nostro capo, che quanto piú uno cerca coi piedi di raggiungere, tanto piú si allontana.[2] Tali immagini che noi di lui ci facciamo, quando a lui attribuiamo queste parole di coscienza, di io, di libertà, di Signore, di tremendo e via dicendo, son tuttavia tutt'altro che inutili. Se, in effetto, l'io è ineffabile, e trascende il conoscere discorsivo, — che se lo può porre davanti soltanto come oggetto, ma che, appunto perché oggetto, parola, non è piú quell'io, quel soggetto che consente a questa parola stessa di svolgersi, — sta di fatto che io penso, che mi sforzo, con queste stesse immagini, di cui egli è la fonte inesauribile, e non oggettivabile, di avvicinarmi a lui, di chiarificarmelo. Queste immagini stanno al vero io — osservano Abhinava ed Utpaladeva — cosí come i nomi di "azione", di "strumentale", di "congiunzione" o "disgiunzione" rispetto alla concreta funzione linguistica ("cuoce", "attraverso il tale", "e",

[1] LV, I, 32-33; PK, I, 5, stanze 15-17 e commenti.
[2] Cfr. Vāc[2], p. 178, nota 5. Vedi PTV, 171; MVV, I, stanza 912; BV, I, 66; PK, I, V, stanze 15-17 e i relativi commenti; TA, I, 113-114.

"o", eccetera) che con esse convenzionalmente esprimiamo. Questo stesso io, che trascende queste immagini, parla, in un certo modo, attraverso di esse, attraverso questo sforzo, questa ricerca da cui noi non dobbiamo desistere, perché è l'io stesso che attraverso essa cerca appunto di ricuperarsi e riconoscersi come pensiero. L'io è sforzo, ricerca, tensione.[1] Questo mio pensiero, questo sforzo, con cui cerco di avere una visione sempre piú chiara e precisa della realtà, non è, insomma, vana ed inutile fatica o orgogliosa pretesa di volere circoscrivere in concetti e in parole quello che questi concetti e queste parole trascende, ma la stessa volontà di questo io che cosí vuole essere pensato e compreso. "La volontà del Beato — a parlare è ancora Abhinavagupta[2] — non può, nella sua interezza, discendere nel piano del pensiero discorsivo? Benissimo! A che pro' allora questa fatica vana di esaminare, leggere, imparare a memoria le scritture? Scrolliamoci di dosso questo peso morto dei maestri, stiamocene tranquilli in silenzio e lasciamo fare alla volontà divina, che salvi essa chi vuole salvare! Ma la verità — io vi rispondo — è tuttavia questa, che, cioè, non è altro che questa stessa volontà divina, la quale si identifica colla grazia, a far sí che uno pensi. Non c'è dunque certo da allungar le gambe, da starsene comodamente sdraiati mangiando e bevendo, senza fare nessuno sforzo per pensare, immemori ed alieni da quello che è l'esercizio della mente, usa ad un pensiero sempre piú sottile e profondo, nato dalla grazia di

[1] Vedi, per esempio, SS, 1, 5.
[2] PTV, 126-127. Cfr. anche piú avanti, p. 62.

Dio, la quale nella sua libertà si fa anche essa in noi, di mano in mano, sempre piú intensa. E tutto quello che vediamo intorno a noi dev'essere perciò costante oggetto di pensiero. Questo è un punto su cui non si deve transigere."

L'io, in quanto è pensiero, coscienza, è anche linguaggio, parola. La zona del pensiero non è separata da quella della parola. Linguaggio e pensiero sono inscindibili l'uno dall'altro, e, nello stesso modo in cui l'unità dell'io si attua e realizza in tutte le infinite immagini che popolano l'orizzonte della nostra coscienza, essa parla attraverso tutte le voci infinite in cui queste immagini si esprimono. Il linguaggio non è un fatto soltanto acustico o muscolare, ma è il pensiero stesso che parla in noi e che non può, come tale, mai essere soppresso o arrestato.[1] Il linguaggio è lo stesso io, la nostra stessa soggettività. "La parola — dice Abhinavagupta[2] — è unica ed è costituita di coscienza; essa contiene dentro di sé tutta la infinita molteplicità e, anche in questo stesso piano del pensiero discorsivo, dove è costituita di parole e di fonemi ordinari e successivi, essa è pur sempre costituita di un pensare unico e, fonte dei vari pensieri distinti, è ad un tempo materiata di luce." Le parole convenzionali e con esse il conoscere discorsivo non sono altro che il frutto di una limitazione spontanea di questa vocalità aconvenzionale, la quale attraverso appunto queste varie frasi, parole e fonemi si esprime e si afferma come unità. "Il pensiero consiste in una vocalità, la quale è costituita da un discorso interiore. Questa vocalità è indipendente

[1] BV, II, 195; SD, II, *passim*; TA, III, 444. [2] PTV, 149-150.

da convenzioni e consiste in uno stupirsi ininterrotto; essa si può paragonare come ad un cenno interiore del capo e costituisce il principio vitale di tutte le parole convenzionali, mayiche, costituite dalle varie lettere, A, eccetera." [1]

L'io come vocalità è il supremo *mantra*, la forza dei *mantra*.[2] I *mantra* sono, in queste scuole, particolari sillabe, parole e frasi rituali prive in generale di senso compiuto e, da questo lato, aconvenzionali. Mentre, dalle parole ordinarie che hanno un senso e quindi servono a qualche cosa, la nostra attenzione è invariabilmente diretta verso un oggetto a noi esteriore, che si vuol prendere o lasciare, tutto il contrario accade invece per il *mantra* che, non avendo, come si è detto, nessun significato pratico, non porta la coscienza come fuori di se stessa, ma la lascia anzi riposare in sé, senza impigliarla in nessuna rete di interessi pratici che la distragga e decentri. La contemplazione la recitazione dei *mantra* sono pratiche largamente diffuse in tutto il misticismo indiano. Il *mantra* è, insomma secondo queste scuole, un aspetto del linguaggio piú vicino alla coscienza, che non le parole ordinarie, separate da essa dallo schermo della convenzione. I *mantra*, da questo canto, come cioè espressioni linguistiche aconvenzionali, possono essere paragonati, da un lato ai gridi degli animali, alle interiezioni o alle intonazioni della voce, che, come essi, esprimono uno stato di coscienza indipendentemente dalle categorie logiche del pensiero, e, dall'altro lato, al linguaggio poetico, che, sebbene si

[1] LV, I, 205.
[2] Sui *mantra* eccetera, cfr. Vāc[3], pp. 170 sgg. dove sono citate tutte le fonti.

basi sul linguaggio pratico e quindi convenzionale, non si esaurisce tuttavia in esso, ma si accresce di un senso, di una risonanza nuova, che, se coesiste col senso storico o letterale della parola e si esprime anzi attraverso esso, non può essere però identificata con esso. L'io, il pensiero, il quale è aconvenzionale, è dunque il *mantra* per eccellenza, il supremo *mantra* o la forza dei *mantra*, ciò da cui nascono e in cui stanno e si risolvono tutti i *mantra*. Tutto quello che esiste nasce da esso e risiede dentro di esso.

"Se tutto quanto è coscienza — dice Abhinavagupta nel suo commento alla *Parātriṃśikā* [1] — se tutto è unica e compatta coscienza, come si spiega allora la distinzione 'questo è un posto di articolazione', 'questo è un organo di articolazione' e 'questo è un fonema'? Che sforzo, noi rispondiamo, quale fatica è per la libertà divina, che, insita nel sé di ciascuno di noi, manifesta, come sappiamo, tutte le diverse immagini 'questo è un vaso', 'questo è piacere', 'questa è conoscenza', e 'questo è il soggetto conoscente', quale sforzo è, dico, per essa, di manifestare anche la varietà precedente? Tutte le cose, le pietre, gli alberi, gli animali, gli uomini, gli dèi, i Rudra, gli enti privi di sensi a causa della dissoluzione, gli enti privi di sensi a causa della conoscenza, i Mantra, i Signori dei Mantra, i Grandi Signori dei Mantra, eccetera,[2] non 'è', quindi, in realtà altro che una sola cosa e cioè la suprema vocalità, la quale sta in tutte le cose, costituita di tutte le cose e si identifica col Signore. Uno dei nomi di questa vocalità che, come abbiamo visto, ha, come

[1] PTV, 188.

[2] Cfr. piú avanti, pp. 84-85.

corpo, tutti i suoni, sia evidenti che inevidenti, sia articolari che non articolari, basati sui vari organi di articolazione, eccetera, che sono anch'essi presenti in tutte le cose, è, in effetto, appunto quello di forza dei *mantra*... Ogni cosa,[1] sia immaginata sia direttamente percepita, sta, in principio, nello splendore del grande *mantra*, della suprema voce, cioè nel pensiero puro che è, per natura, non mayico ed aconvenzionale. Questo pensiero, tutti dicono concordemente, consiste in uno stato di coscienza non discorsiva. Questo fulgore del supremo *mantra* è dunque costituito in tutti i vari princípi, dalla terra in poi, da tutte le varie lettere (K, eccetera), isolate, combinate, eccetera, in forma di semi o di gruppi sillabici e tutte ugualmente reali, ché, se cosí non fosse, le varie forme di conoscenza prediscorsive, siano esse quelle del monte Meru o di un albero, dell'acqua o del fuoco, dell'essere o del non essere, di un vaso o del piacere, sarebbero tutte una cosa soltanto; di modo che una cosa soltanto dovrebbe essere anche il conoscere discorsivo, che, nato da quelle, non potrebbe certo avere una natura diversa da esse.[2] I saggi, cosí, vedono chiaramente che il corpo aconvenzionale di questo *mantra* — degno oggetto, com'essi in-

[1] PTV, 193-195.

[2] In altri termini, l'io, in tutti i piani della realtà, non è mai statica unità, ma tutto il linguaggio (quindi tutte le varie lettere su cui esso si fonda), il quale è dunque lo stesso corpo dell'io, reale, quanto lui. Se le cose non stessero cosí e l'io fosse indifferenziata unità, tra le varie forme di conoscenza prediscorsive non ci sarebbe piú differenza alcuna; e non si capirebbe quindi perché diverse sarebbero le forme di conoscenza discorsive. Le quali, causate da quelle, non possono logicamente avere una natura diversa dalla loro causa.

segnano, di venerazione — è in realtà differenziato in mille modi diversi ed è ciò che consente lo stesso linguaggio convenzionale. Nel fulgore di questa vocalità aconvenzionale, le convenzioni mayiche cadono, oltre a ciò, in modo tale, da diventare identiche con essa, con questo *mantra*, cioè, non mayico ed aconvenzionale. L'essere le parole dotate di potere di espressione, non è altro, infatti, che l'assumere esse la sua stessa natura. La conoscenza diretta ed evidente di questo fatto può essere data solo da un ripetuto esercizio nei riguardi di tutto ciò che si identifica con questa vocalità aconvenzionale. L'idea espressa per esempio, dalla parola 'vacca', sia che essa si affacci alla nostra mente quando la conosciamo già da tempo, sia quando apprendiamo per la prima volta il valore convenzionale di questa parola, cade, tutte e due le volte, nello splendore di quest'altra idea non mayica ed aconvenzionale. Questa realtà aconvenzionale si trova anche in un bambino, alla radice stessa della sua coscienza, e non viene certo meno perché si ricorra ad altre sue nascite precedenti. Se non fosse cosí, si avrebbe infatti un regresso all'infinito. Le convenzioni possono logicamente venire apprese solo in questo modo e non altrimenti."

Tutti i diversi e molteplici fenomeni della parola, dall'articolazione al tono con cui è pronunciata la frase, dalle vocali alle consonanti, altro non sono dunque che un'espressione di questo *mantra*, e, come tali, risiedono tutti alla stessa stregua dentro di esso, che è, come abbiamo visto, differenziato in mille modi diversi, e che appunto attraverso questa molteplicità si afferma come unità. Uno dei nomi di cui, in queste scuole, ci si serve per designarlo è, in questo senso, *śabdarāśi*, o *śabdagrā-*

ma, cioè insieme di suoni. I suoni sono, in questo caso, tutti i diversi fonemi (limitati al numero di cinquanta, secondo l'alfabeto sanscrito), che, combinandosi variamente insieme, dànno origine a tutte le parole e, con esse, a tutte le idee ed i concetti, e quindi a tutta la molteplicità, la quale non è, si è detto, altro che l'espressione della libertà dell'io e quindi l'io stesso che, proprio per mezzo di essa, si attua come io, come forza pensante. Queste cinquanta lettere dell'alfabeto, dalle quali dipende il vario svolgersi del linguaggio e quindi del pensiero, sono concepite, da questo lato, come altrettante potenze della coscienza, dell'io, che, per grazia di esse, si afferma non come statica unità, ma come inesauribile varietà e movimento. La stessa ambivalenza da noi veduta nel pensiero, il quale lega e scioglie ad un tempo, — lo stesso unico pensiero o coscienza si presenta come *nirvāṇa* o come dolore, trasmigrazione, agli occhi dell'illuminato o dell'offuscato, — spetta, naturalmente, anche alle varie lettere che ne rappresentano, come dire, il corpo: le quali, mentre precipitano sempre piú in basso l'individuo offuscato, sono, per chi tale non è, concepite invece come una sorta di entità o potenze salvatrici e liberatrici che lo guidano di grado in grado sempre piú in alto. Tutto il linguaggio, questo stesso linguaggio strumentale e storicamente individuato è, in effetto, sorpreso e sentito dal santo come un *mantra*, indipendentemente dalle sollecitazioni pratiche connesse col linguaggio ordinario. Queste stesse parole, queste stesse convenzioni sono, insomma, allo stesso tempo anche *mantra*, e, come per la persona esteticamente sensibile, il medesimo linguaggio della vita ordinaria rivela, in poesia, un senso nuovo che, senza

escludere il senso letterale, si esprime anzi attraverso esso né può di esso fare a meno, cosí, per il santo, il senso storico o letterale delle parole e, con esso, tutto il nostro pensiero, tutta la storia, riceve un senso, una dimensione nuova. La trasmigrazione, l'apparire delle cose è, allo stesso tempo, *nirvāṇa*.

Ma se tutto quanto è coscienza, io, se noi, di là da ogni differenziazione spaziale e temporale, siamo lo stesso io, la stessa coscienza, libertà e beatitudine infinite, perché tuttavia non ci riconosciamo per tali? Se, a parte il pensiero, non c'è nulla, alcun ostacolo che ci attraversi il cammino verso la liberazione, perché non ci sentiamo già liberi, perché non siamo già quest'io, che sappiamo essere noi stessi? La risposta, dal lato degli scivaiti non può essere che una: che, cioè, l'io, il pensiero stesso, vela ed offusca se stesso a se stesso. L'io è libero e la sua libertà consiste appunto nel far sí che noi pensiamo di essere diversi da lui, mentre in realtà non siamo che lui. Se questa illusoria diversità non esistesse e noi fossimo per natura consapevoli della nostra identità con lui, noi saremmo già liberati: tutti questi nostri sforzi, i libri, la parola dei maestri, il pensiero stesso nostro, colle sue limitazioni, non avrebbero ragione di essere. L'insegnamento, la contemplazione, lo *yoga* non hanno come mèta altro che l'eliminazione di questa magia che ci impedisce di vivere, sentire in tutta la sua plenitudine la nostra vera realtà, ed il conseguente riconoscimento della nostra identità con lui. La nostra condizione è paragonata da Abhinavagupta a quella in cui si trovi un indemoniato, che abbia perduto la nozione della sua reale identità. "Nel processo di liberazione — egli dice — non viene in

realtà fatto nulla di nuovo, né viene illuminata una cosa che prima tale veramente non fosse, bensí semplicemente rimossa l'idea che ciò che è luminoso tale invece non sia. Il fatto di ottenere lo stato del Signore, la liberazione, non è in effetto altro che tale rimozione, e, inversamente, la trasmisgrazione la non rimozione di questa idea. L'essenza di ambedue non è, infatti, null'altro che una presunzione; cosí come ambedue non sono altro che un'espressione del beato."[1] Questo potere per cui l'io, il pensiero offusca se stesso è la sua *māyā*, la sua magia o forza illusionante, la sua libertà stessa. Questo concetto di potenza è estremamente importante. Nello stesso modo, in effetto, che la medesima coscienza, è, dall'analisi del filosofo, per comodità espositiva, distinta nei due momenti di luce e di pensiero, essa davanti all'esperienza del religioso, si scinde nei due aspetti diversi di Śiva e di Śakti, il Dio e la Dea. Śiva, come la luce, concepito senza il suo infinito potere, senza la sua libertà, è una entità passiva, priva di vita e come tale espresso nel momento religioso, che si compiace appunto di presentarlo all'immaginazione del discepolo nella forma di *mahāpreta*, di grande cadavere. La potenza è rispetto a Śiva quello che per la luce era il pensiero, ossia il principio vitale che infondeva senso e vita agli sparsi e discontinui momenti della luce, questa specie di oscillazione continua, per cui, senza cessare di essere molteplicità, erano anche unità. Necessità logica e realtà religiosa allo stesso tempo, l'idea di un soggetto possessore di potenza — Śiva, l'io, il pensiero — e di una o piú

[1] LV, II, 129-130.

potenze, che rappresentano la forza o le forze per cui questo si irraggia nel tutto, si modula diversamente, a seconda del tono piú filosofico o religioso dei testi. Vediamone, nelle righe seguenti, alcuni suoi aspetti.

La realtà o coscienza è, come abbiamo veduto, unica ed onnicomprensiva. Essa, come tale, non può tuttavia essere insegnata e, appena cade sotto il nostro conoscere discorsivo, noi non possiamo piú coglierla nella sua interezza (come, cioè la vedevamo prima di questo momento discorsivo, sebbene l'attività di *māyā* ci vietasse allora di essere, di tale visione, appieno coscienti), ma essa ci si sfaccetta innanzi, per cosí dire, in una molteplicità di aspetti distinti, dei quali secondo le esigenze del momento e del discorso, sceglieremo questo o quello, isolandolo necessariamente dagli altri.[1] Questi aspetti, rispetto all'entità unica ed indivisibile di cui costituiscono come lo spiegarsi, possono essere considerati, dice Abhinavagupta, in vario modo, come potenze, qualità, attributi o operazioni di essa, secondo cioè si voglia, della realtà, mettere in maggior risalto questo o quel lato. "L'essenza della realtà è l'apparire. Tutto quello che appare è chiamato, in effetto, potenza, se quello cui si vuol dar rilievo è il movimento; attribuito, se vien visto come un aspetto di un'entità a sé stante e già realizzata; qualità, se si insiste sopra la sua dipendenza da un'altra cosa; attività, se ciò che si ha in vista è la sua possibilità di estendersi ad un prima e ad un poi."[2] Tutti questi aspetti sono, s'intende, distinti l'uno dall'altro solo discorsivamente e didascalicamente. Il bruciare non può, per

[1] BV, I, 287.

[2] BV, II, 269.

esempio, essere considerato un'entità a sé stante, diversa dal fuoco e perciò dalle altre sue qualità, come lo scottare, il cuocere o il carbonizzare, bensí il fuoco scotta perché anche cuoce, brucia e carbonizza; e si esprime, cioè, in tutta quella molteplicità di effetti, che gli sono caratteristici. La stessa cosa accade della coscienza, che, — quando ce la vogliamo rappresentare a noi stessi o, a maggior ragione, insegnarla, — si frammenta ai nostri sguardi in una molteplicità di aspetti, cioè di potenze, qualità o operazioni distinte, secondo il genere ed i fini dello studio o dell'insegnamento. Quali sono questi momenti? Essi non sono limitati ad un numero fisso o disposti in una serie immutabile, ma variano secondo le occasioni e l'intenzione di chi insegna.

Il tutto può essere egualmente considerato come l'espressione di una, di due, di tre, di cinque, di dodici, di cinquanta potenze, e cosí via. Se, per esempio, una divisione assai comune ed importante, specialmente nelle opere di carattere filosofico, è quella secondo cui la coscienza è partita in tre gradi, aspetti o potenze distinti, la volontà, la conoscenza e l'azione, vediamo che altre volte il tutto, se cosí opportunità o chiarezza di esposizione richiedono, è diviso in cinque momenti. Ascoltiamo Abhinavagupta. "L'unica cosa che esiste è la luce che si manifesta sotto forma di tutte le cose. Questa luce non appartiene a nessuna entità da essa distinta ma solo essa esiste. Essa è piú nobile di ogni altra cosa, è illuminatrice di tutto, è libera, e la sua potenza di volontà prende perciò il nome di libertà. Questa luce è inoltre riposata in se stessa, indipendente da ogni altra cosa; ciò che è chiamato beatitudine

non è appunto se non questo riposo in se stessa.[1] Questo suo potere di libertà, inseparabile dalla sua natura, illumina, nell'interno di ciò che è la sua stessa luce, la fantasmagoria delle cose; e quest'illuminazione è chiamata nelle scritture col nome di potenza di azione, la quale è ciò che crea tutti i vari princípi, distinti gli uni dagli altri. Ma come può quest'illuminazione prodursi, se ciò che essa illumina non fosse già luce? Implicita dunque in essa c'è la luce, l'io, chiamato potenza di conoscenza. Tutto questo spiegarsi di Dio fuori da se stesso è chiamato, infine, lo schiudersi. L'onnipervadente possiede perciò o cinque potenze, o tre potenze o una sola potenza o sta solitario in se stesso, o tutto quello che esiste è, infine, solo la Dea."[2] Questa divisione in cinque momenti è, come si è detto, solo una tra le tante. Altre volte, l'io può essere considerato sotto l'aspetto di memoria o di negazione, di libertà o di necessità, o, come accade nel momento religioso, questi vari aspetti o potenze, uniti in gruppi o ruote, possono portare nomi propri ed essere oggetto di adorazione effettiva. Altre volte, questo spiegarsi infinito dell'unica realtà può essere oggetto infine di un pensiero unico che, — secondo si voglia dar risalto alla sostanza, ossia al soggetto che attraverso questo multiforme scintillio di qualità o di poteri si realizza, oppure a questa sua stessa infinita efficienza, — sarà appunto l'io, cioè il pensiero o coscienza e, religiosamente, Śiva, il Tremendo, il Signore della Ruota o della Famiglia (dove questa Ruota e questa Famiglia è il vario raggrupparsi e disporsi delle potenze divine);

[1] Cfr. l'Appendice seconda.

[2] MVV, I, stanze 86-93.

oppure, come nel secondo caso, la potenza, la libertà, mercé la quale questo io si esprime nel tutto, e cioè, simbolicamente, la Dea. "Come in un occhio di pavone — dice con una bella immagine Abhinavagupta — appariscono e spariscono il bianco, il giallo, il rosso, eccetera, senza però che nessuno di essi sia il suo vero colore, il Signore della Ruota è, allo stesso modo, tutto variopinto di movimenti che appariscono e spariscono, senza perciò lasciare di esser pieno di una coscienza sottile, che non è né quiescente né emergente; e, secondo che certi momenti spariscono o altri appariscono, si formano cosí le varie ruote, da quelle di un raggio a quelle di mille raggi." [1]

In tutti questi casi, ognuno di questi aspetti o potenze, come accadeva del fuoco e delle sue qualità, non è naturalmente separato dagli altri; ma, nella vita della coscienza, non si dà parte per quanto infima di essa che non contenga anche tutte le altre e quindi l'universo tutto dentro di sé. La volontà è, in realtà, volontà, perché è conoscenza ed azione, e cosí l'azione prende forma e consistenza, perché è anche tutte le altre cose, dall'intelligenza alla beatitudine. L'idea di una volontà che precede il momento della conoscenza, seguíto a sua volta da quello dell'azione, dev'essere appunto intesa in questo senso. Ognuno di questi gradi è, in realtà, tutti gli altri e quindi la coscienza stessa, la quale non solo, — benché si svolga, ai nostri occhi, in una serie di momenti distinti che vanno dal piú puro al men puro e dal meno evidente al piú evidente, — è presente tutta intera in ognuno di essi, ma

[1] MVV, I, stanze 944-946.

(ed implicitamente), nei riguardi di essi medesimi, quello che segue contiene dentro di sé tutti i gradi e parti che lo precedono e, a sua volta, quello che precede è tale, cioè precedente, perché abbraccia dentro di sé tutti i momenti che vengono dopo di lui.[1] Questi momenti distinti sono per questo irreali? Niente affatto. Questa molteplicità e queste distinzioni sono anzi reali, realissime, perché rappresentano lo stesso attuarsi della coscienza come unità e identità. Se, infatti, la coscienza fosse priva di parti, essa, come abbiamo veduto, non sarebbe piú neppure coscienza, ma una cosa o anzi il nulla.

2. *I mezzi di realizzazione e il rituale*

L'*Essenza dei Tantra* non è un'opera di filosofia ma un manuale di mistica, in cui le concezioni piú specialmente filosofiche della scuola sono accennate solo nella misura che possano servire a corroborare i mezzi di realizzazione pratica, tramandati dalla tradizione, la quale è, come abbiamo veduto, qui rappresentata dall'anonimo insieme dei *Tantra* o "libri sacri". Il processo di liberazione (liberazione dalla trasmigrazione, dal *saṃsāra*, su cui domina sovrana l'inderogabile legge di causa ed effetto, la necessità carmica) è, in realtà, un vero e proprio dramma psichico, che la conoscenza astratta e razionalizzatrice non pretende di esaurire, ma soltanto di giustificare in qualche modo davanti alla ragione. Questi stessi concetti di pensiero, di luce,

[1] Su tutto ciò vedi l'Appendice prima.

di linguaggio, di potenza, e via dicendo, diventano, nel momento religioso, realtà tangibili e personificate (Śiva, nelle sue varie ipostasi di Rudra, di Tremendo, di "Senza-Supporto", le varie Potenze, la Suprema, eccetera), che il discepolo medita ed adora devotamente, pur nella consapevolezza che esse non sono altro che creazioni della sua stessa coscienza. Speculazione astratta e azione religiosa non sono due realtà contrastanti che vicendevolmente si escludano o si superino, ma le due facce di una medesima realtà, che, se nel momento filosofico si "crea" in concetti e relazioni, non cessa per questo di manifestarsi, nel momento religioso, sotto forma di simboli e di immagini, altrettanto reali e degni di fede quanto quelli. La percezione diretta e il ragionamento su cui si basa il momento speculativo ed astratto dell'io non ne esauriscono, in effetto, l'attività, che si esprime contemporaneamente in tutte quelle forme di "certezza" intuitive (talvolta addirittura istintive) e prerazionali che stanno alla base della maggior parte delle nostre azioni.[1]

Tali forme di coscienza, concepite come un pensiero piú profondamente radicato nel nostro cuore che non il pensiero razionale, sono di diverse sorte e vanno dalla certezza istintiva colla quale il bambino cerca e trova il seno materno, sicuro di ottenere da esso il nutrimento che lo sfamerà, alla pronta adesione con cui il devoto aderisce spontaneamente, quasi per interiore

[1] Al concetto di "certezza" (*prasiddhi*), su cui si basa l'autorità delle scritture eccetera, è consacrato in quest'opera il cap. 21. Su di esso cfr. inoltre, TA cap. xxxv; BGAS, 40 (*prasiddhi* identificata con *svadharma*); MVV, I, stanze 795 sgg.; BV, I, 37; III, 85, 89, 94-96, 99; LV, II, 80-84. Sulla preminenza della scrittura sugli altri mezzi di conoscenza, cfr. anche VP, I, 40.

richiamo, ad un credo religioso, cui conforma tutta la sua vita. L'essenza della scrittura e la sua validità stanno soltanto in questa certezza, che può indifferentemente essere o non essere confortata dalla ragione. La scrittura, l'autorità non è, insomma, un insieme di libri o di testi sacri (o, se lo è, lo è solo in un senso secondo e traslato), ma appunto questa certezza extrarazionale, la quale costituisce il sostrato sia della esperienza diretta, sia del ragionamento. La realtà, l'oggettività non è una cosa che si elevi immutabile davanti e fuori di noi, ma sta tutta intera nel nostro conoscere e quindi in questa certezza intuitiva e istintiva che è di esso la parte piú radicata e profonda, la stessa base, dunque, della realtà che, a seconda dei tempi, dei luoghi e delle vicende, muta necessariamente col mutare di esso. La coscienza, l'io, Śiva stesso si realizza come unità e coscienza, appunto attraverso queste certezze infinite nelle quali egli di tempo in tempo e di luogo in luogo si individua. Chi nasce e cresce con una data certezza è destinato forse a portarsela con sé per tutta la vita? Niente affatto. La coscienza, il pensiero è libertà e, in quanto tale, può liberamente lasciarne una e prenderne un'altra. Il buddhista, coll'aiuto della grazia divina, può diventare scivaita e questi buddhista. Le scritture piú alte sono naturalmente quelle che sono consapevoli di questa libertà della coscienza nella quale promettono di reintegrarci, cioè i *tantra* scivaiti. I vari processi di evoluzione e di involuzione cosmica immaginati nei testi sacri, i diversi princípi, la molteplicità dei riti, non solo non sono, in questo senso, contraddetti dalla unità della coscienza, ma sono una patente prova della sua perenne dinamicità che, lungi

dall'esaurirsi in una fissità senza vita, si esprime come coscienza proprio in questo vario scintillío di piani, di simboli e di mezzi, in cui, secondo i tempi, i luoghi e le propensioni degli indiviui, si fenomenizza ai nostri sguardi per ricuperarsi attraverso queste stesse immagini in tutta la sua pienezza. I *tantra* — tutta la tradizione scivaita — sono la veste scritta di questa certezza divina che li ha scelti come base. Da questo lato, l'unità ed asuccessività della coscienza, postulata e dimostrata nel momento logico, non contrasta affatto colla molteplicità degli schemi e dei riti che troviamo nel momento religioso. La coscienza stessa vuole, in realtà, essere pensata attraverso queste immagini cosí come, nel momento filosofico, attraverso lo sforzo teoretico del filosofo. "Qualcuno forse ci domanderà — dice Somānanda — a che servono i maestri, le scritture, eccetera. Ma a costui noi replichiamo che è Śiva stesso che si manifesta cosí. Ma qual è lo scopo per cui Dio vuole illuminare se stesso attraverso le scritture? Che scopo ha quest'opera stessa da te scritta e chi è colui che essa deve servire ad illuminare? L'unica risposta è questa, che cioè Egli stesso, per sua volontà, si manifesta in tal modo, e come autore delle scritture e come discepolo e come risvegliato e come seguace di queste scritture e come il frutto di questa osservanza ad un tempo."[1] L'adesione alle scritture non ci dispensa naturalmente dallo sforzo teoretico con cui cerchiamo di comprendere la natura delle cose. Ma lasciamo la parola ad Abhinavagupta. "Se per un uomo (voi forse ci direte) la scrittura non è altro se non

[1] SD, III, 73-76a.

quella vocalità che, per volontà del Signore, è in lui radicata, in che consiste allora la superiorità dei loici? Buoni loici (io vi replico) buoni loici davvero mostrate di essere! La verità è infatti questa, che cioè il Signore e non altri cosí si illumina, pensa e fa pensare. Ma se il Signore fa tutto lui (qualcuno potrebbe dire) stiamocene allora in silenzio; a che pro' udire insegnare e scrivere opere su questi argomenti? Si dovrebbe (io vi risponderei), si dovrebbe, è vero, starsene in silenzio, ma solo se cosí in silenzio stesse il Signore! Ché il fatto stesso di sollevar pietre o cemento non è, in effetto, altro se non un'espressione della volontà divina." [1]

Ma cominciamo dai cosiddetti mezzi di realizzazione, i quali, secondo il *Mālinīvijayatantra*, considerato da Abhinavagupta come il testo sacro piú importante di questa scuola, sono di tre specie, rispettivamente basate sulle tre potenze di volontà, di conoscenza e d'azione.[2] La prima categoria, quella dei cosiddetti mezzi divini si basa, come abbiamo detto, sulla volontà, e si rivolge a dei discepoli che, attraverso il successivo esercizio degli altri due generi di mezzi (o per speciale favore divino), abbiano già superato la zona del pensiero discorsivo dalle rappresentazioni soggettive, collegate ad un "io" e ad un "mio".[3] Il linguaggio, il pensiero, per il discepolo che sia pervenuto a questo grado, non deve essere piú sentito come un'oggettività che si opponga all'io, ma come il libero gioco delle "cogitazioni" o pensieri di questo, che attraverso essi si realizza come unità e libertà. Quelle stesse cinquanta lettere (quelle

[1] BV, III, 94. Cfr. anche indietro pp. 24, 46-47.
[2] Cfr. sotto, cap. 1 e MV, II, stanze 20-23.
[3] Cfr. sotto, cap. 3 (=TA, cap. III).

dell'alfabeto sanscrito) attraverso il cui vario combinarsi nasce il linguaggio, quindi il pensiero, quindi la trasmigrazione, possono in realtà essere vedute e sentite in un'altra maniera, come il vario gioco delle potenze attraverso cui si articola la libertà dell'io. Queste lettere che qui, nella condizione nostra, sono morte, "corporee", debbono essere restituite al loro stato originario di potenze, pensieri o cogitazioni divine.[1] Questa resurrezione si compie attraverso tre stadi via via piú elevati, chiamati con tre nomi consacrati dalla tradizione, la Voce Grossa, la Voce Mediana e la Voce Veggente. Mentre la Voce Grossa corrisponde al linguaggio articolato, pronunciato ed udito e, con esso, alla realtà oggettivata, quasi staccatasi, per cosí dire, dall'attività del soggetto che la pensa, nella Voce Mediana, che corrisponde alla potenza di conoscenza, al linguaggio interiore, le cose della realtà sono ancora in stato di pensiero, di immagine nell'interno della conoscenza. La Voce Veggente equivale alla zona prediscorsiva della Volontà. Piú in là di essa, c'è la Voce Suprema, la quale, in realtà non è un quarto stadio a sé stante, ma la stessa forza della coscienza che si afferma attraverso i tre detti stadi, l'io stesso come vocalità aconvenzionale che, ricettacolo di tutte le parole, non può tuttavia essere circoscritto da nessuna di esse. Questa divisione della realtà in tre (o quattro) stadi è lungi dall'essere l'unica e, con nomi diversi, ci si ripropone continuamente davanti. Frequentissima, a questo proposito, quella che scorge nel tutto tre grandi stadi originati da tre omonime potenze divine, chiamati supremo, su-

[1] Vedi sotto, cap. 3. Cfr. anche PTV, 42-45 e SpN, 65-72.

premo-infimo, ed infimo, in cui la realtà si manifesta rispettivamente come non differenziata, come differenziata e non differenziata ad un tempo (cosí come una immagine speculare), e come differenziata. Con altri nomi questi stadi possono essere chiamati, secondo i testi e gli intenti, la triade Śiva, Potenza e Uomo,[1] i tre simboli,[2] le tre emissioni,[3] eccetera. I mezzi divini trascendono, in altre parole, ogni forma di supporto ordinario di meditazione. Strumento della realizzazione della suprema non-dualità, può dire in questo senso Abhinavagupta, è, in questo stadio, solamente il movimento, l'energia stessa del nostro proprio essere, la parte centrale e piú intima di esso, il "cuore", la base ultima di tutte le cose,[4] lo stato unitivo di Śiva e della Potenza, ciò dove "appariscono a centinaia e a migliaia i diversi processi di creazione, mansione e dissoluzione."[5]

I mezzi "potenziati" si basano sull'esercizio del nostro conoscere discorsivo. Questo stesso pensiero che ci tiene imprigionati è anche l'unico nostro strumento di liberazione. Alla presunzione di essere vincolato dallo spazio e dal tempo, di essere prigioniero della trasmigrazione, il discepolo deve opporre l'idea di essere in realtà libero, di essere uno col tutto.[6] Tale rappresentazione discorsiva è una rappresentazione "pura", e, esercitata, scalza dalle loro radici le rappresentazioni discorsive impure che costituiscono la trasmigra-

[1] Cfr., per esempio, sotto, cap. 20, 2, p. 262.

[2] Il *liṅga* o simbolo, segno fallico, rappresenta, nella mistica indiana, la forza creativa di Śiva.

[3] Sull'emissione, cfr. sotto, capp. 3, 22 e Appendice terza.

[4] PTV, 86. [5] MVV, II, 24-25. Cfr. anche LV, I, 211-12.

[6] Questi mezzi sono esposti nel cap. 4 (=TA, cap. IV).

zione. Queste dissipate, il discepolo si trova sulle soglie della "via" o mondo puro, ai limiti della zona di *māyā*, pronto per l'esercizio dei mezzi divini. Questa rappresentazione discorsiva "pura" è chiamata in questa scuola col nome di *tarka*, che qui vale retto ragionamento, retta dialessi. Tale ragionamento rappresenta il punto culminante dell'arte yoghica, che, a differenza dello *yoga* classico di Patañjali, è qui costituita non da otto ma da sei elementi (emancipazione dei sensi dalla realtà conoscibile, controllo della respirazione, contemplazione, concentrazione, assorbimento e *tarka*), i cui primi cinque non hanno altra funzione se non quella di preparare l'avvento del sesto, ossia di questa rappresentazione pura. Una meditazione particolarmente interessante, che Abhinavagupta colloca tra i mezzi potenziati, è quella secondo la quale in ogni nostro conoscere si debbono scorgere dodici momenti diversi, originati da altrettante potenze o "coscienze" divine, che allo stesso tempo gettano fuori, conoscono, noverano, vanno e parlano il tutto.[1] Questa meditazione qui adottata da Abhinavagupta forma in realtà parte di una dottrina a sé stante, la scuola Krama (altrimenti detta Grande Dottrina o Linea spirituale dei Perfetti e delle *Yoginī*), originaria dell'Uḍḍiyāna (l'attuale Swat) ad occidente del Kashmir, la quale sosteneva, come vedremo piú in là, una liberazione, una revulsione di piano improvvisa, indipendente dalla successiva applicazione dei mezzi di realizzazione.

I mezzi potenziati hanno anch'essi bisogno di una preparazione. Questa è costituita dai cosiddetti mezzi mi-

[1] Tali i cinque sensi attribuiti al verbo *kal*, che io ho tradotto con operare. Altri sensi si possono vedere sotto, nel cap. 4, p. 124.

nimi, i quali si fondano sulle facoltà proprie dell'anima limitata, chiamata in queste scuole col nome tecnico di "minimo". Questi mezzi, a parte certe forme di meditazione, abbracciano (dice il *Mālinīvijaya*)[1] vari esercizi respiratori, certe pose particolari che deve assumere il corpo, certi mezzi basati sul suono e chiamati tecnicamente col nome di *varṇa*, ossia fonema, lettera alfabetica, e tutta la varietà dei riti esteriori (iniziazioni, eccetera) chiamati genericamente col nome di "varietà dei supporti". In realtà, tali esercizi si svolgono spesso simultaneamente e coinvolgono sia date pose del corpo, sia dati esercizi respiratori, meditazioni e via dicendo.

Il respiro o soffio vitale che in queste scuole si identifica colla vita stessa occupa tra i mezzi di realizzazione un posto particolarmente importante. Tutto quello che esiste non è altro, in effetto, se non il frutto della scissione della coscienza, dell'io. Nello stesso tempo che la coscienza dice "no" alla sua pienezza, nascono il "questo" e l' "io", l'oggettività e la soggettività, le quali si negano, si escludono reciprocamente. Questo stato di negazione reciproca, dove ognuno dei due termini sta concluso in se stesso, vuoto dell'altro, è il cosiddetto stato di vuoto o "etere", che nella vita ordinaria può essere per esempio sperimentato nello stato di sonno profondo. Gli stati di coscienza successivi sono caratterizzati da una relazione che si viene a stabilire tra l' "io" e il "questo". Nella parte "io" fino adesso priva, vuota del "questo", nasce improvvisamente una specie di desiderio, di smania di appropriarsi del "questo", su

[1] MV, II, stanza 21.

cui l'io si precipita ora in una specie di effervescenza interiore. Questo movimento, quest'ondazione o vibrazione che increspa il mare tranquillo della coscienza è la vita, la forza vitale, la potenza di azione e quindi il tempo, che non è altro che il vario succedersi delle azioni (cosí come lo spazio è generato dal vario disporsi dei corpi), lo stesso ritmo intrinseco della coscienza, creatore e distruttore, benefico e tremendo ad un tempo. La forza in cui si incarna questo travaglio vitale senza sosta è Kālī, la dea del tempo.[1] Questa forza vitale, dapprima indifferenziata, si divide dopo nei cinque soffi che, secondo una tradizione panindiana, animano il nostro corpo. Questa dottrina dei cinque soffi è importante. Vediamola nelle sue linee essenziali. Il primo di essi, il *prāṇa* o soffio ascendente è il soffio che si produce nei movimenti di espirazione e di inspirazione, durante la quale, spirando non piú, come nell'espirazione, verso l'alto, ma in direzione contraria, verso il basso, muta il suo nome in quello di *apāna*, o respiro discendente. Questo respiro discendente non deve essere tuttavia confuso coll'*apāna* vero e proprio, il quale è un soffio di ordine addominale che conduce in basso gli escrementi, presiede alla regione dei genitali, eccetera. L'inspirazione e l'espirazione sono, da parte loro, ambedue associate colla conoscenza, e sono spesso paragonate a due correnti di energia che vanno rispettivamente dal corpo all'oggetto e dall'oggetto al corpo. Il respiro ascendente e quello discendente circolano in due canali chiamati *iḍā* e *piṅgala*, immaginati

[1] Su tutto ciò, cfr. sotto, cap. 6 (=TA, capp. VI e VII) e il mio articolo *Alcune tecniche yoga nelle scuole śaiva*, RSO, 1956, pp. 279-290, dove sono citati tutti i testi relativi.

a destra e a sinistra della nostra colonna vertebrale. Questa è la sede di un altro canale, la cosiddetta *suṣumnā*. Lo scopo dello *yogin*, è quello di far confluire tali due soffi opposti — il *prāṇa* e l'*apāna* — in questo canale centrale dove circola un terzo soffio, l'*udāna* o soffio verticale, immaginato nei termini di un fuoco dissolutore che brucia tutte le antinomie e polarità di cui è tessuta la trasmigrazione, variamente simboleggiata dal *prāṇa* e dall'*apāna*, dal giorno e dalla notte, dai mezzi di conoscenza e dal conoscibile, dalla luce e dal pensiero, dal sole e dalla luna, dalle vocali e dalle consonanti, da Śiva e dalla Potenza, dai sensi e dalle matrici e via dicendo.[1] Lo *yogin* che è riuscito a penetrare in questo canale ha dissolto, "divorato", soppresso il tempo, immaginato come una potenza creatrice e dissolutrice di tutto quello che esiste. Questa dissoluzione del tempo, che, in certi casi, si può produrre anche immediatamente, si svolge ordinariamente attraverso diversi gradi, che corrispondono al risveglio ed all'ascensione della Potenza, immaginata addormentata ed arrotolata a guisa di serpente (la cosiddetta *kuṇḍalinī* o "serpentina") nella regione perineica, nel canale mediano della *suṣumnā* attraverso una serie di centri o ruote variamente situate nella regione ombelicale, nel cuore, nella gola e nel palato, fino a che essa non esce fuori dal nostro corpo attraverso un foro immaginato al vertice del capo il cosiddetto foro di Brahmā, sormontato, dodici dita piú in su, da un'altra ruota librata nell'etere, il cosiddetto *dvādaśānta*,[2] la ruota finale. Lo *yogin*, la cui potenza abbia raggiunto questa ruota ed

[1] Vedi lo specchietto a p. 329.
[2] Il termine *dvādaśānta* significa appunto la "fine dei dodici".

ivi si sia congiunta con Śiva, è un liberato. Il suo io, fino ad allora imprigionato nel fisico, nella respirazione e nel mentale, è ormai il vero io, il tutto, di là da ogni vincolo spaziale e temporale. L'esperienza di questo stato è tecnicamente chiamata col nome di Grande Pervasione. Il soffio equilibrante o *samāna* adempie alle funzioni di distribuire, nelle diverse parti del corpo, gli umori necessari alla sua sussistenza e, insieme, di presiedere alla digestione delle vivande, eccetera. Il soffio pervadente o *vyāna* corrisponde infine per queste scuole alla forma di vita, di respirazione, che si accompagna alla totale dissoluzione di ogni diversità, alla coscienza nella sua pienezza.

Questo termine di ruota, che in altro senso abbiamo già incontrato applicato ai gruppi di potenze attraverso le quali si immagina che si esprima la coscienza, merita particolare attenzione. Ruote non sono solo queste cinque che abbiamo incontrato, ma anche i vari sensi (la vista, l'udito, il tatto, eccetera), i quali sono concepiti come dei nuclei di potenza che permettono l'introdursi del mondo esterno nell'interno e viceversa. Questi nuclei di energia, immaginati, nel momento religioso, come la sede di queste o quelle particolari potenze o divinità, rappresentano, per cosí dire, l'irraggiamento di quello che è rispetto ad essi, ruote secondarie, la ruota centrale, principale, cioè l'io stesso, la coscienza, identificata d'ora in ora colla ruota finale, col cuore, colla regione dei genitali, eccetera. La percezione di una cosa è dovuta unicamente a queste "ruote". La liberazione, l'esperienza dell'io nella sua pienezza è, da questo lato, immaginata come una dissoluzione, una lisi di queste ruote secondarie, le cui energie particolari con-

fluiscono nell'unica energia della coscienza, dell'io, cioè della ruota principale. Il prodursi di questo stato psicologico, di cui, nella vita ordinaria, si può vedere un esempio in ogni intenso stato emotivo (ricordiamoci della volontà), può essere agevolato dal potenziamento, attraverso bevande inebrianti, pratiche erotiche, eccetera, dei rispettivi sensi, che, entrati in uno stato, per dir cosí, di effervescenza, confluiscono a poco a poco in un unico stato emotivo. In tali stati di piacere o di emozione intensa, quando tutte le potenze sono come unite in un'unica massa compatta, si può dunque ottenere, — secondo Abhinavagupta (che non fa qui altro che ripetere ed ordinare quanto già prima dicevano i maestri della scuola Krama) mediante insegnamenti ed esperienze speciali tenute rigorosamente segrete e tramandate da maestro a maestro, — una revulsione improvvisa di piano. La realtà apparisce allo *yogin* in tutta la sua pienezza, di là dal tempo, il quale è dispersione e non può quindi essere applicato a questo stadio del conoscere non piú legato ad un *hic* o a un *nunc*, ma è beatitudine, riposo, gustazione, meravigliarsi.[1]

"Quando lo *yogin* — dice Abhinavagupta — comincia a schiudere il volto della coscienza e tutti i suoi sensi confluiscono nel centro mediano, questi si dischiudono improvvisamente di una dischiusione costituita da un'assenza della molteplicità esteriore, e, tutta tesa verso la coscienza, la molteplicità (l'azzurro, il giallo, la relazione tra soggetto ed oggetto, eccetera) comincia a dileguare. Lo *yogin* concentrato direttamente sul

[1] Su tutto ciò vedi il cap. 22 (*passim* e soprattutto la terza parte) e l'Appendice terza.

Tremendo, cioè la coscienza che presiede a tutte le cose, attinge, penetrato di meraviglia, quello che è la coscienza del suo proprio sé, e, sorgano o si estinguano intorno a lui le cose del conoscibile, rimane saldo ed immobile. Lo strumento che gli consente questa concentrazione è, appunto, la *mudrā*,[1] — che egli ha ottenuto attraverso la linea spirituale che si basa sulle bocche delle *yoginī* e che è fonte di un'immediata esperienza diretta, — mercé la quale egli 'stampa' il tutto. L'acqua che giace in uno stagno profondo senza potere uscire da esso — essa non è neppur capace di riempirlo — quando ci cadon le piogge trabocca e ruscella in mille rivi. Nella stessa maniera, quando la coscienza comincia, per sua forza, a riempirsi ed anche per un solo istante tutte le potenze confluiscono in essa, la quale illumina cosí in identità con se medesima tutte le cose, la *māyā* che vela la realtà cessa di esistere, e il Tremendo risplende in tutta la sua pienezza."

Quest'ultimo concetto di meraviglia o sorpresa che, in queste scuole, è associato tanto allo stato di coscienza estetica (Abhinavagupta fu anche un retore famoso) quanto a quello religioso è assai importante. Sia l'esperienza estetica sia quella religiosa implicano la cessazione di un mondo (che è il mondo ordinario della storia, della trasmigrazione) e l'improvviso sostituirsi ad esso di un'altra dimensione del reale. In questo senso esse sono ambedue meraviglia, sorpresa. Lo *yogin* è tutto "penetrato di meraviglia". Tutto ai suoi sguardi è compatta coscienza, riposo e forza ad un tempo, che

[1] Vedi piú avanti, p. 85.

rinnova ininterrottamente la realtà, che, irrorata di vita perenne, abbandona, d'istante in istante, le inutili scorie della sua vecchiezza.[1] Come un meravigliarsi è concepita, si è detto, anche la gustazione estetica. In un senso piú ampio, questa meraviglia è presente, anzi, in ogni forma di vita. La mancanza totale di essa coincide coll'inerzia della materia. La sensibilità estetica (dice Abhinavagupta) "non è altro che una capacità di meravigliarsi" piú elevata dell'ordinario. Un cuore opaco non "*obstupescit*". La presenza del bello non suscita in lui commozione o meraviglia alcuna.

Queste dottrine sono, come si è accennato, strettamente connesse colle concezioni della scuola Krama originaria dell'Uḍḍiyāna o Swat. In questa corrente chiamata anche coi nomi di "linea spirituale dei Perfetti e delle *Yoginī*", di scuola del Grande Senso, del Grande Principio, eccetera, la ricerca tantrica di mezzi di realizzazione piú rapidi ed immediati che non quelli proposti dalle scuole tradizionali, trova una delle sue espressioni psicologicamente piú interessanti. Una delle caratteristiche di questa scuola è l'aura di segreto e di riservatezza colla quale sono circondati in tutti i testi i suoi riti ed i nomi dei suoi maestri, di cui di rado viene fatta esplicita menzione, ma citati piuttosto coi termini di "perfetto" o con vari nomi iniziatici. I testi finora pervenuti di questa corrente sono assai pochi e non ancora venuti alla luce sono purtroppo lo *Stotrabhaṭṭāraka* o *Kramastotra*, l'opera principale di questa scuola, scritta forse da un maestro chiamato Eraka, e la *Kramakelī*, un commento a quest'opera scritto da

[1] Cfr. l'Appendice terza (cfr. anche MVV, II, stanze 92-103, citate e tradotte nel cap. 22, parte terza).

Abhinava. Un testo specialmente interessante di questa scuola è il *Mahānayaprakāśa*, rinvenuto recentemente nell'India del Sud. Questa migrazione di testi non ci deve stupire. Gli antichi maestri dell'India erano tutt'altro che sedentari e, piuttosto che fissarsi in un luogo, amavano il piú delle volte trascorrere la loro vita in una sorta di pellegrinaggio continuo, soltanto intramezzato da brevi soste. Questa consuetudine rendeva, come si può immaginare, assai facili e frequenti gli incontri e gli apporti vicendevoli di idee e di spunti tra scuola e scuola, onde questa specie di sincretismo che traversa tutto il pensiero religioso dell'India e che rende talvolta cosí difficile isolare la figura ed i contributi di un singolo maestro da altri suoi contemporanei. A ciò bisogna inoltre aggiungere il fatto che proprio quanto piú una scuola è di carattere esoterico e segreto, tanto piú è pronta ad accogliere teorie e simbolismi di scuole affini, nei quali è portata per natura a riconoscere, quasi in uno specchio, dietro il velame fittizio delle diverse parole, i medesimi princípi da essa sostenuti. L'influenza esercitata da questa corrente, — che, piú vicina alle ansie religiose del popolo non culto (molti suoi testi erano in pracrito e non sanscrito), faceva appello ad un'esperienza religiosa piú facile ed immediata che non quelle predicate da sistemi piú elaborati, tanto buddhistici che induistici, — sullo scivaismo kashmirico è stata piú intensa di quanto si creda. Alcuni termini e nozioni che appariscono solo con Utpaladeva, come ad esempio quella di un meravigliarsi, destinata ad avere tanta fortuna sia nell'estetica sia nella mistica, si debbono probabilmente a questa corrente, che, d'altro lato, si riallaccia idealmente a due altre scuole: quella dello Span-

da o Movimento, risalente a Vasugupta e a Kallaṭa (800-850 circa), che già tanta fortuna aveva incontrato nel Kashmir, e le linee spirituali di quel movimento che va sotto il nome di Kula, nelle quali si esprimono quelle stesse esigenze di immediatezza e di spontaneità che animavano la predicazione dei Perfetti e delle Yoginī dell'Uḍḍiyāna. In un certo senso si può dire che le tre correnti dello Spanda, del Kula e del Krama rappresentino la parte piú propriamente religiosa e concreta dello scivaismo kashmirico, intorno alla quale il genio di Somānanda, di Utpaladeva e di Abhinavagupta ha poi elevato il suo elaborato edificio dialettico. Tutte e tre queste scuole sono, è degno di nota, connesse col movimento dei cosiddetti Perfetti, queste figure a metà storiche e a metà leggendarie dell'India medievale, che, a cavallo del buddhismo e dell'induismo, predicavano una via piú facile per riscattarsi dalla trasmigrazione, dove, piú dell'aiuto della meditazione o della speculazione, valeva l'applicazione di speciali esercizi psicofisici noti col nome di "*yoga* violento" o *haṭhayoga*.

Uno dei testi piú interessanti di questa scuola è, come abbiamo detto, il *Mahānayaprakāśa*, scritto non si sa da chi (gli ultimi fogli che contenevano verosimilmente il nome dell'autore mancano) ma, comunque sia, contemporaneo o solo di poco posteriore ad Abhinavagupta. La tesi generale di quest'opera è che, se il tempo — cioè la molteplicità, il *saṃsāra* e quindi il dolore — può essere "divorato" in ogni nostro percepire, la sua soppressione è piú facilmente di tutto realizzata durante quelle esperienze in cui le potenze, i "raggi", le dee dei sensi sono maggiormente saturati e potenziati, cioè

sotto l'influenza di un piacere erotico, di bevande inebrianti o di cibi non vegetariani. A questa concezione, di per se stessa assai semplice, si aggiungono, nella pratica effettiva di questi riti, particolari meditazioni, secondo le quali bisogna, per esempio, considerare che, durante un godimento erotico, l'elemento dominante sia il percepibile (e non i mezzi di conoscenza ed il percettore) e che ci siano quattro forze o potenze, Kālikā, che ne consentono lo sviluppo, in associazione ognuna con quattro momenti diversi chiamati creazione-creazione, creazione-permanenza, creazione-dissoluzione e creazione-ineffabile. Lo stesso si ripete, *mutatis mutandis*, quando i sensi sono saturati da una bevanda inebriante o da carni. Ma lasciamo la parola all'ignoto autore del *Mahānayaprakāśa*:[1]

"Perloppiú tutte le creature sono, come si vede, attaccate ai piaceri d'amore, alla carne ed al vino, chi piú a questo di essi, chi a quello. Se dunque si vuole che l'insegnamento sia preceduto dall'impresa di abbandonare questi tre oggetti di attaccamento, non c'è modo, neppure in minima parte, che esso possa con successo radicarsi nella mente. Assueta da centinaia di nascite precedenti agli oggetti dei sensi, la mente degli uomini non può in effetto essere, per consenso comune, agevolmente distolta da essi, cosí come una vecchia vacca dall'erba. Difficile dunque è lasciare queste tre abitudini: onde gli uomini prendono perfino in odio chi loro insegna. L'insegnamento, al contrario, che ammette il godimento di queste cose, cosí come sono, è fonte, per gli uomini, di una salda adesione e di fiducia... Co-

[1] *Mahānayaprakāśa* (Trivandrum 1937) pp. 49 sgg.

loro che amano le donne, entrano dunque gradatamente, attraverso esse, in questo piano della divorazione del tempo, privo di supporto: alcuni di essi, precisamente, riescono a riposare in questo piano privo di supporto vedendole soltanto, altri toccandone le membra ed altri unendosi a loro. Per coloro che amano le donne, ci sono cosí chiaramente tre stadi di esperienza, quanto alla dissoluzione del tempo. Il riposo è incondizionato. In questi quattro stadi sono presenti quattro dee ineffabili, caratterizzate dalla divisione di creazione-creazione, eccetera, le quali, basate sulla sfera del conoscibile, sono tutte intese a divorare il tempo. Queste quattro dee sono chiamate col nome di Kālī, dove il tema *kal* è da intendere, in questo caso, nel senso di 'gettar fuori'. Questo gettar fuori, applicato a ciò che nasce dalla fruizione di donne esteriori o immaginate interiormente è, perciò appunto, secondo le sue varie gradazioni, eccetera, costituito di tempo.[1]

"Vediamo adesso qual è la divorazione del tempo rispetto a coloro che amano le bevande alcooliche. Anche in costoro può in effetto chiaramente prodursi, secondo la progressiva intensità di tale percezione, tale divorazione del tempo, sia che vedano soltanto queste bevande, sia che le tocchino o le bevano. Penetrato infatti dentro il succo alcoolico, che, per natura sua, distrugge la diversità, il meravigliarsi entra in uno stato di stabilità, senza la presenza di un oggetto dei sensi esteriore, in base allo schiudersi della dimora centrale, che si verifica in seguito alla grande fruizione di questa immagine riflessa. Le quattro Kālī che, basate sulla sfera

[1] Testo e significato incerti.

dei mezzi di conoscenza, stanno in questi quattro stadi sono caratterizzate, questa volta, dalla divisione permanenza-creazione, eccetera; il tema *kal* è, da parte sua, da intendere, in questo caso, nei sensi di 'parlare' e 'noverare'.

"Non altrimenti in coloro che amano la carne: occupati da tale gusto interiore ci sono, anche per essi, quattro Kālikā le quali sono basate, in questo caso, sulla sfera del soggetto conoscente. Queste quattro Kālikā sono caratterizzate dalla divisione dissoluzione-creazione, eccetera, e si producono secondo la progressiva intensità dei quattro stadi di vista, contatto, fruizione e cessazione. Il tema *kal* è da intendere in questo caso nel senso di 'andare'.

"Questa presenza di un meravigliarsi che si accompagna alle fruizioni della donna, dell'alcool e della carne, fa sí dunque, che, per chi ami queste tre esperienze, ci sia chiaramente, per un certo tempo, una divorazione del tempo. Tutte le varie cose del conoscibile sono, per dir cosí, ornate da questi tre elementi, e, in base allo stesso principio, si può ottenere anche circa ad esse questa medesima divorazione del tempo. Queste appunto sono le ragioni per cui si dice che, per ottenere il supremo *brahman*, le cose che specialmente ed in primo luogo bisogna adorare sono le donne, l'alcool e la carne. In ogni sorta di esperienza e rispetto ad ogni sorta di cose, facile è dunque, secondo la teoria del Grande Senso, la divorazione, senza sforzo alcuno, del tempo."

Un altro dei mezzi proposti per "divorare il tempo" è la graduale proiezione mentale nei quattro secondi di durata media di un atto respiratorio (in un giorno e

una notte ce ne sono dunque 21 600) di cicli temporali sempre piú estesi, dai periodi di ventiquattro minuti fino ad interi eoni cosmici. L'affermazione astratta della nostra identità con il tutto si traduce, nella concreta prassi religiosa, nella proiezione effettiva (attraverso speciali meditazioni e liturgie) di tutti i vari elementi del cosmo, spaziali e temporali, nel corpo e nel soffio vitale del discepolo, che, — mentre realizza, attraverso questi metodi, l'insostanzialità di uno spazio e di un tempo estrinseci, separati dalla sua coscienza che li pensa e che pensandoli li crea, — sa anche che questi non sono altro che il ritmo della sua coscienza, del suo io, che, attraverso l'infinita molteplicità e le smisurate grandezze dei mondi che riempiono l'universo e dei cicli temporali che li regolano, si afferma come unità, come forza, come coscienza. Il tempo non è, per queste scuole, una realtà a sé stante, fissa, omogenea, che dal di fuori misuri l'agire dell'uomo, ma piuttosto quest'agire stesso e quindi lo stesso movimento interiore della coscienza, cioè la vita. Un ritmo unico di durata, valido egualmente per tutti gli esseri, non esiste. Il tempo solare, eccetera, è semplicemente una misura estrinseca arbitrariamente sovrapposta al tempo interiore, all'attività concreta dell'individuo. In un istante di tempo astronomico si può dunque vivere, sognando o fantasticando, un periodo illimitato di tempo "reale". "Tutte le creazioni e dissoluzioni dei mondi — dice nel *Tantrāloka* Abhinavagupta — non sono altro che il naturale vibrare della coscienza. Appunto per questo è stato detto che nel respiro può sorgere ogni ciclo temporale, da quello di sessant'anni, eccetera. Il tempo che consiste nella molteplicità dell'agire

e quindi si basa unicamente sulla volontà non ha perciò una natura fissa nella realtà esteriore. Quand'uno infatti sogna di essere in sogno, quando sogna, quando si è addormentati, quando ci si abbandona alla fantasia, nella concentrazione e infine nelle tecniche esposte di creazione e dissoluzione, un istante solo, per quanto piccolo esso sia, può parere estesissimo."[1] I quattro secondi di durata media dell'atto respiratorio contengono la vita nella sua interezza e quindi tutto il tempo, il quale non è altro che il movimento intimo ed inalienabile della respirazione. In ogni espirazione ed inspirazione si ripete la scissione originale della coscienza in tutto quello che esiste e il recuperarsi di essa nella sua indivisa pienezza. Lo *yogin*, al culmine di questo processo, diventa cosí, da strumento passivo di un tempo divoratore ed onnipotente, unico attore e creatore di esso.

Se alcuni discepoli, particolarmente favoriti dalla grazia divina, concepita come una "caduta di potenza" che liberamente folgoreggia sul capo dell'eletto, possono accedere direttamente a queste pratiche ed ottenere prima o poi da esse la mèta desiderata, sia essa la liberazione o, come piú spesso avviene, date fruizioni (poteri magici, soggiorni in paradisi, eccetera), altri debbono invece sottostare ai riti iniziatici, i quali non solo conferiscono loro la potestà necessaria per praticare le prescrizioni della scuola, ma hanno altresí il potere (se, ben inteso, il discepolo va incontro ad essi colla richiesta adesione mentale) di consacrare, "deificare", per dir cosí, il suo corpo ed i suoi ritmi vita-

[1] TA, VI, 152 sgg. (cfr. sotto, cap. 6, p. 146). Su tutto ciò vedi anche il mio articolo *Alcune tecniche yoga* cit.

li.[1] L'iniziazione non è dunque un requisito essenziale? Niente affatto. La verità è che l'iniziazione reale non è altro che la consapevolezza della nostra identità con Śiva, cioè la distruzione stessa dell'ignoranza innata, della maculazione. Tutti i vari riti iniziatici non hanno, da questo lato, che un valore strumentale e possono essere variati e sostituiti dal maestro a sua volontà, se cosí egli pensa che le propensioni mentali del discepolo domandino. "Cosí come in un seme di *ficus indica* sta in potenza un grande albero, — leggiamo in due stanze famose della *Parātriṃśikā*, — nel seme del cuore sta il mondo, compresi tutti gli esseri, mobili o immobili. Chi veramente sa che le cose stanno cosí, costui ha la vera iniziazione che conduce al *nirvāṇa*, nuda d'ogni incertezza, priva di libazioni, di offerte, di grani di riso, e di burro."

I riti iniziatici esteriori, per i discepoli che ancora non abbiano conseguito questa conoscenza, cioè la vera iniziazione, sono di varie specie, e mentre alcuni debbono essere integrati dalla costante pratica dei precetti, eccetera, della scuola — tali le iniziazioni "dotate di semi" — altri, celebrati dal maestro per i discepoli che, — ostacolati dalla loro precaria salute, moribondi, assenti o addirittura morti, — non sono in grado di eseguire le successive prescrizioni, conferiscono immediatamente al discepolo iniziato la liberazione o, se tale è il suo desiderio (e questo lo sa solo il maestro), determinate fruizioni. Non tutti i discepoli sono in effetto atti a conseguire la liberazione né la desiderano, quanto piuttosto vogliosi di ottenere fruizioni, le quali

[1] Le "cadute di potenza" sono esposte nel cap. 11 (=TA, capp. XIII e XIV). Le varie iniziazioni sono esposte nei capp. 13, eccetera.

possono variamente consistere in una residenza piú o meno prolungata ma destinata comunque a finire nei vari paradisi e nei diversi princípi. Una delle cerimonie essenziali dell'iniziazione è la purificazione della "Via" e la conseguente creazione di un corpo puro. La "Via" è il tutto, il quale è appunto concepito come una via, un sentiero che lo *yogin* deve percorrere dal principio alla fine.[1] Il discepolo candidato all'iniziazione è fatto di questa "Via", di questo tutto — dove, da parte sua, si possono distinguere, secondo la tradizione, sei aspetti, sei "Vie" particolari, la Via delle compagini, la Via dei princípi, la Via dei mondi, la Via delle lettere, la Via dei *mantra* e la Via delle formule — che in lui si trova però in uno stato di impurità. Il maestro deve distruggere questo tutto antico e sostituire ad esso un tutto nuovo, purificato. Questo processo di purificazione, che, secondo l'indole e le disposizioni mentali dei discepoli, è piú o meno lungo, si esegue mediante la purificazione, ad uno ad uno, dei vari elementi che costituiscono questa via. Se, per esempio, le disposizioni mentali del discepolo non sono specialmente favorevoli, il maestro deve purificare, con opportune proiezioni di *mantra*, eseguite sia mentalmente sia coll'imposizione delle mani, tutti i singoli centodiciotto mondi, ad uno ad uno, che costituiscono il tutto. Se nel caso di altri discepoli ci può essere un'iniziazione piú breve, in cui, invece di pensare il tutto in centodiciotto parti, è sufficiente meditarlo in trentasei e limitarsi quindi a purificare i cosiddetti trentasei princípi, in cui sono contenuti i centodiciotto mondi, altre volte,

[1] Cfr. sotto, capp. 6 - 10.

la speciale elevatezza spirituale del discepolo può rendere inutile tale iniziazione e richiederne una ancora piú abbreviata, con la quale il maestro si limita a purificare le cosiddette sei compagini, che contengono i detti princípi.[1]

Questa concezione dei trentasei princípi è specialmente importante. Sia il mondo esteriore sia il corpo è immaginato da queste scuole, sull'autorità dei testi sacri che utilizzano con opportune modificazioni gli schemi cosmogonici del sistema Sāṃkhya, come costituito da trentasei princípi o hocceità diverse, che vanno dai cinque elementi grossi (terra, acqua, aria, fuoco ed etere) fino ai cinque princípi puri, di là da *māyā*. Questi cinque princípi puri, estranei, insieme coi sei immediatamente successivi, al Sāṃkhya, che ne ammette venticinque soltanto, precedono l'apparizione del pensiero discorsivo e sono simboleggiati dalle formule "io", "io sono", "io questo", "questo io" ed ancora "questo-io". Queste formule alludono alla loro particolare natura, che, mentre nel primo, Śiva, è soltanto un io non toccato da nessuna determinazione, è, nel secondo, la Potenza, caratterizzata da un affermarsi di questo io come forza attiva. Nel terzo, Sadāśiva, comincia, all'orizzonte della coscienza, ad apparire un "questo", che nell'ordine seguente, Īśvara, prevale sull'io. Nel quinto ordine, la Sapienza Pura, l'ultimo della via o mondo puro, il "questo" e l' "io" si trovano infine in uno stato di equilibrio perfetto, come sui piatti di una bilancia. Il sesto principio è *māyā*. Mentre il "questo", nei princípi puri non era ancora staccato dall'io ma fa-

[1] Cfr. sotto, cap. 10.

ceva, per cosí dire, corpo con lui, esso, con *māyā*, comincia viceversa a costituire una parte a sé stante, che si oppone all'io. Lo stato di *māyā* è uno stato di oscurazione totale, una specie di barriera di sonno che circonda, da ogni lato, il mondo puro. L'io in questo stato è insenziente, privo di ogni coscienza, impotente. Ciò che gli ridona una parte della sua onniscienza e della sua onnipotenza originali sono altri cinque princípi, chiamati, insieme con *māyā*, le sei "corazze", ossia l'efficienza finita, la sapienza impura, l'attaccamento, il tempo e la necessità. Tutto lo svolgersi di questi princípi è chiaramente esposto nell'ottavo capitolo di quest'opera, né c'è qui bisogno di insisterci specialmente.

I vari princípi da Śiva alla Terra sono popolati da soggetti conoscenti di vario grado, i quali si possono dividere, a parte il piú alto di tutti, Śiva, in sei grandi categorie, quelli "dotati di organi", quelli "privi di organi a causa della dissoluzione", quelli "privi di organi a causa della conoscenza", i Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra. I primi di essi, i "soggetti dotati di organi", corrispondenti ai "minimi", alle anime imprigionate e trasmigranti, sono inquinati da tre maculazioni: la cosiddetta ignoranza innata, consistente ad un tempo nell'aver l'io perduto la sua libertà e nella nescienza di questa perdita; la maculazione carmica, da cui dipende la necessità carmica delle azioni e dei loro frutti, fonti della nascita e delle varie fruizioni; e la maculazione mayica, consistente nella visione di un'oggettività non solo separata dall'io ma distinta nei suoi vari elementi.[1]

[1] Cfr., per esempio, LV, II, 220 sgg.

Le due altre sorte di soggetti, quelli "privi di organi a causa della dissoluzione" e quelli "privi di organi a causa della conoscenza", sono gli uni privi della maculazione mayica e gli altri delle due maculazioni mayica e carmica. Gli altri tre soggetti, i Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra, — i quali sono rispettivamente i soggetti che abitano nei piani della Sapienza Pura, di Īśvara e di Sadāśiva, — sono caratterizzati da un progressivo annichilimento dell'ignoranza innata, la quale scompare totalmente solo in Śiva. Gli altri due princípi, ad essi superiori, di Śiva e della Potenza sono talvolta immaginati essere abitati da altre due categorie di soggetti, i cosiddetti "divini" e i "potenziati". Questo nome di Mantra dato a dei soggetti conoscenti non ci deve stupire. Nella misura infatti che una formula rituale, un *mantra* è meditato con successo dal discepolo, esso determina un piano di coscienza e quindi un "soggetto conoscente" particolare, che l'immaginazione religiosa ha dopo ipostatizzato nella figura di questa o di quella entità. La stessa cosa si può ripetere quanto alle cosiddette *mudra* o sigilli che, — consistenti in date posizioni del corpo e delle mani, eseguite in sintonia di convenienti meditazioni e, come tali, induttive di speciali stati di coscienza, — sono state anch'esse ipostatizzate in potenze divine. La piú alta di tutte, la cosiddetta *khecarī mudrā*, il sigillo etereo, è stata identificata colla coscienza stessa, ed il *khecara*, "colui che vaga nell'etere", non è altro che un sinonimo di "liberato".[1]

Questo gruppo di princípi non è unico ed identico

[1] Sulla *mudrā* eterea, cfr. sotto capp. 13, p. 221 e 22, pp. 297-298.

per tutti gli individui, ma fino al trentesimo, *māyā*, ce ne sono tanti quanti sono gli individui. La diversità tra individuo e individuo, il fatto che ognuno faccia delle azioni ed abbia delle esperienze sue proprie, diverse da quelle degli altri, si deve appunto all'essere questi gruppi strettamente individuali. Gli ultimi cinque princípi, dalla Sapienza Pura fino a Śiva, sono invece transindividuali, unici per tutti gli individui, che, di là da *māyā*, formano, in realtà, un unico io. Sebbene quest'unità si abbia realmente solo di là da *māyā*, essa si produce in vario modo anche nella vita quotidiana, tutte le volte che piú soggetti conoscenti siano intenti ad una medesima cosa. Tale unità è la principale responsabile della vita comune. Il mio mondo, le cose che io vedo sono anche il mondo e le cose vedute da coloro che mi circondano, coi quali io posso sia praticamente trattare o conversare, sia teoreticamente studiare. "Se i vari soggetti — dice Abhinavagupta — fossero differenti gli uni dagli altri, anche gli oggetti, che riposano in essi, dovrebbero necessariamente essere diversi, in base al principio che la realtà oggettiva non è separata dal conoscere. Le cose che ha davanti a sé un soggetto sarebbero dunque diverse da quelle che vede un altro soggetto e la vita comune, la quale si basa appunto sul fatto che tutti i soggetti vedono collettivamente le stesse cose, risulterebbe perciò impossibile. Le persone agirebbero quindi ognuna per conto suo, senza rapporto alcuno gli uni con gli altri, a guisa di pazzi."[1] Il cosiddetto idealismo buddhistico secondo cui la realtà è sí coscienza, ma le varie individualità o

[1] LV, I, 174.

serie individuali sono distinte le une dalle altre, trova, per gli scivaiti, patente contraddizione nel fatto che una cosa appare in una stessa maniera a piú individui che nello stesso luogo e contemporaneamente la guardino. "Quando piú soggetti — diceva Utpaladeva in una sua opera ora perduta — che si trovino nello stesso posto sono contemporaneamente coscienti di una data cosa, per esempio un vaso, essi, rispetto a questa cosa, costituiscono un'unità." [1] Questo stato di unità non è naturalmente eterno e, a un certo punto, i vari "ii" limitati, che si erano venuti a costituire in un solo io, si dividono di nuovo. L'elemento responsabile di queste unioni e disunioni non è altro che il Signore, la stessa libertà della coscienza.[2]

Questo stato di unità, che, come abbiamo visto, si produce anche nella vita comune, è particolarmente evidente quando si assiste, per esempio, ad uno spettacolo di teatro e via dicendo o durante certe festività e celebrazioni comuni, dove in realtà ai vari soggetti individui si sostituisce una soggettività unica, un "io collettivo", che coincide con una particolare esaltazione o effervescenza della coscienza. L'importanza di certi riti collettivi cui debbono partecipare tutti i membri della linea spirituale (tale, per esempio, il cosiddetto "Sacrificio dei Corpi", da celebrarsi in date ricorrenze, chiamate i giorni di adempimento) [3] sta ap-

[1] TA, x, 67 (citazione di Jayaratha).

[2] Cfr., su questa concezione, TA, x, stanze 85 sgg.; sotto, capp. 8 e 9, pp. 163-164, 180. Cfr. anche AEA, pp. 68-69 e i testi ivi citati.

[3] TA, cap. xxviii, stanze 373 sgg. Cfr. anche sotto, cap. 20, parti seconda e quarta.

punto in questa specie di esaltazione della coscienza che si viene a produrre durante la loro celebrazione e che facilita la buona riuscita del rito.

"La coscienza, — dice a questo proposito Abhinavagupta nel *Tantrāloka*, — la quale è animata da tutte le cose, entra in uno stato di contrazione a causa della diversità dei corpi. Nelle pubbliche celebrazioni essa torna tuttavia in uno stato di espansione, dacché tutti i componenti si riflettono l'uno nell'altro. La radianza della propria coscienza in ebollizione si riflette nella coscienza di tutti gli spettatori, come in tanti specchi, e, infiammata da essi, abbandona senza sforzo il suo stato di contrazione individua. Appunto per questa ragione, nelle assemblee di molte persone (in uno spettacolo di danze, di canti, eccetera) si ha pienezza di gioia quando tutti gli spettatori, e non uno solo di essi, sono in stato di identità collo spettacolo. La coscienza, che, anche considerata separatamente, è, per natura, piena di beatitudine, raggiunge, in tali circostanze (durante l'esecuzione di danze, eccetera), uno stato di unità, ed entra cosí in uno stato di beatitudine pieno e perfetto. Mercé dell'assenza di ogni causa di contrazione (gelosia, invidia, eccetera) la coscienza si trova, in queste circostanze, in uno stato di espansione, immune da ostacoli, penetrata di beatitudine. Se, invece, anche solo uno degli spettatori non è in stato di identità collo spettacolo e non condivide quindi lo stato di coscienza degli altri, questa coscienza generale è disturbata, come dal tocco di una superficie irregolare. Durante le celebrazioni della ruota, eccetera, non bisogna, dunque, fare entrare nessun individuo che non si identifichi con le cerimonie e non condivida lo stato di coscienza dei

celebranti; costui sarebbe infatti causa di una contrazione della coscienza."

Le iniziazioni sono, come abbiamo detto, di parecchie specie. La successione normale dei riti iniziatici è quella di Iniziazione di un Regolare, Iniziazione di un Figlio Spirituale ed Investitura del grado di Maestro. Il primo di essi, quello dell'iniziazione dei novizi o Regolari è una condizione essenziale (a meno di non essere favoriti da una speciale caduta di potenza) per ricevere le iniziazioni di ordine superiore dei Figli Spirituali. Quest'iniziazione dei Regolari si divide in due momenti fondamentali, detti il sacrificio interiore e il sacrificio esteriore. Il primo di essi consiste essenzialmente nella proiezione, mentale o coadiuvata dall'imposizione delle dita, di lettere alfabetiche sui vari punti del corpo e nella meditazione, nell'interno del proprio corpo, di uno speciale diagramma, il cosiddetto *maṇḍala*, che, per questa scuola, è essenzialmente costituito di tre tridenti e di tre loti variamente disposti. Il discepolo, attraverso questo rito, è oggetto di una vera e propria palingenesi. Tutti gli elementi del suo corpo, tutti i princípi sono purificati ed egli è in possesso di un corpo puro. Uno dei momenti piú importanti del sacrificio interiore è quello costituito dalla costruzione mentale del cosiddetto seggio, la quale consiste nell'immaginare che il tutto non sia altro che il seggio, il piedistallo della divinità adorata. Questo seggio, secondo il *Mālinīvijaya*, seguito da Abhinavagupta, è costituito non solo da tutti i princípi, fino a Sadāśiva, ma da certi gradi di coscienza immaginati a lui ancora superiori, fino alla cosiddetta transmentale. Gli elementi del tutto che fungono da seggio corrispondono grafica-

mente alla struttura del diagramma magico o *maṇḍala* adottato da questa scuola, il quale consiste in uno o piú tridenti (il tridente è arma e simbolo, insieme di Śiva) sormontati da loti: le varie parti del tutto debbono essere immaginate corrispondere ai vari elementi di questo diagramma, i quali vengono a loro volta proiettati nel corpo.[1] La divinità oggetto di adorazione è immaginata risiedere sopra il seggio e, rispetto al corpo, sopra la ruota finale. Questo stesso rito ritorna, con alcune varianti, a proposito dei riti della scuola Kula. Qui il seggio è costituito dai due primi elementi di uno dei *mantra* piú venerati di questa scuola, il cosiddetto "seme del cuore", SAUḤ, le cui prime due lettere, S ed AU, sono immaginate pervadere i princípi che vanno fino a *māyā* la prima e fino alla potenza il secondo, il quale, chiamato simbolicamente il tridente, rappresenta le tre potenze di volontà, conoscenza ed azione. Secondo Abhinavagupta, che segue qui un libro famoso di questa scuola, la *Parātriṃśikā*, da lui due volte commentato,[2] questo *mantra* dev'essere pronunciato ventisette volte, ossia proiettato sul capo, sulla bocca, sul cuore, sui genitali e sul corpo cinque volte ciascuno piú due volte su questi elementi, considerati tutti insieme nel loro ordine naturale e nel loro ordine inverso. La ragione di questi ventisette momenti è vista da Abhinavagupta nel fatto che tanti sono appunto i momenti che si possono scorgere nella coscienza, in ognuno dei suoi tre piani, supremo, supremo-infimo, ed infimo. Pronunciatolo dunque ventisette volte, bisogna, pronunciandolo una vol-

1 Vedi l'Appendice quarta, dove è riprodotto il detto diagramma.
2 Cfr. soprattutto il commento piú breve (*laghuvṛtti*), pp. 20 sgg.

ta ancora, fissare con esso la nostra mente e il corpo, ossia le nostre funzioni sensorie, chiamate simbolicamente col nome di "ciuffo ascetico", su di una cosa soltanto ad esclusione di ogni altra. Il seggio, nel caso particolare di questo *mantra*, è costituito, come abbiamo accennato, dalle prime due sue lettere, S ed AU, e la divinità che si adora della potenza creativa di Śiva, rappresentata dall'emissione Ḥ, cioè la stessa coscienza, immaginata qui come trascendente al tutto. Senonché sappiamo che la coscienza è trascendente ed immanente ad un tempo, e quindi, proprio nel momento che essa è pensata dallo *yogin* come trascendente, egli deve pensare che il tutto, cioè il seggio stesso, risieda in identità dentro di essa, dentro la divina forza creativa. Questo stesso *mantra* ricorre anche nel capitolo quinto, dove Abhinavagupta immagina che i suoi tre elementi nascano il primo dal bulbo, il secondo, che è una labiovelare, dalle labbra e dalla gola, e, visto che contiene dentro di sé la lettera A, anche dal cuore, e infine il terzo, l'emissione, dalla ruota finale, in cui sono distinti qui due momenti diversi, uno appartenente alla Potenza e l'altro a Śiva. Lo *yogin* che pronuncia questo *mantra* e riesce a ricrearlo nella sua forza (finché è scritto, costituito di lettere mayiche, è una cosa morta, priva di vita) opera in questo senso su tutte le sue ruote ad un tempo, che, da sparse che erano, dissociate l'una dall'altra, grazie ad esso si unificano, per confondersi in uno stato di coscienza, in una ruota unica, simboleggiata dalla congiunzione di Śiva e della Potenza nella ruota finale.

Lo scopo del sacrificio esteriore è essenzialmente quello di corroborare l'idea della sua identità con Śiva,

sviluppata da quello interiore. Un rito particolarmente importante, che troviamo sia in questo sacrificio interiore, sia nell'iniziazione dei Figli Spirituali, consiste nella penetrazione dei ritmi vitali del Maestro in quelli del discepolo. Il Maestro in questi riti trasferisce la sua mente e il suo soffio vitale nella mente e nel soffio vitale del discepolo, che in questo modo si congiunge con lui, e quindi con Śiva stesso, di cui il Maestro è una visibile personificazione. Uno dei metodi piú frequenti attraverso cui si svolge questa congiunzione, — mediante la quale il Maestro conferisce al discepolo, con un atto di grazia, liberazione o fruizioni, — è quello della cosiddetta "libazione completa" (uno dei vari riti del cerimoniale vedico liberamente reinterpretati da queste scuole), la quale si esegue versando a poco a poco una certa quantità di burro chiarificato nel fuoco sacro, acceso in una piccola cavità scavata nel terreno. La corrente di burro chiarificato che di mano in mano defluisce nel fuoco deve essere visualizzata dal Maestro in identità col proprio soffio vitale che, in sintonia col soffio vitale del discepolo, ascende gradatamente attraverso le ruote di questo, fino a raggiungere la ruota finale, dodici dita di là dal foro di Brahmā, dove il Maestro può soffermarsi per piú o meno tempo. Il raggiungimento di questa ruota coincide colla reintegrazione (passeggera o definitiva) in uno stato di unità perfetta, in Śiva stesso. Tali riti, che da un punto di vista nostro si potrebbero definire ipnotici, costituiscono la parte centrale e piú intima dell'iniziazione, che (dice altrove Abhinavagupta) non è altro se non l'inserzione della coscienza illuminata del Maestro in quella non illuminata del discepolo, che attraverso lui viene, anch'egli,

congiunto con Śiva.[1] Un posto particolare occupano i riti celebrati a proposito di assenti o di morti, i cui congiunti o amici abbiano pregato il Maestro di iniziarli. Tale domanda è una caduta di potenza indiretta. In questi riti, il maestro deve mettersi in comunicazione col discepolo morto o lontano, e, a questo scopo, deve liberare la sua coscienza, attraverso il foro di Brahmā, dai vincoli corporei dove è solitamente rinchiusa. Questa, liberata da essi, non è perciò piú circoscritta da alcuna limitazione spaziale o temporale, e può quindi operare direttamente nel discepolo, che, dovunque egli sia, si viene forzatamente a trovare sotto l'influsso di essa, a guisa di un pesce impigliato fra le maglie di una rete.

Infiniti, per concludere, i mezzi, unico il fine. La certezza della sua libertà, dell'indipendenza del suo io e che tutto in esso riposa: questo l'ideale che lo *yogin*, il *sādhaka* si propone di raggiungere e per cui Abhinavagupta trova alcuni tra i suoi accenti piú belli. Tale esperienza non ha, né in Utpaladeva né in lui nulla di letterario, ma è una realtà viva e sperimentata. Il regno vario e multiforme della parola non è che uno strumento, ma uno strumento necessario per fare intendere questa realtà incomunicabile, che, proprio in questo travaglio di ricerca e di sforzo, si afferma e si accende. La "cima del pensiero" è "lontana".[2] ma può essere raggiunta. Questa sicurezza anima tutta l'opera di Abhinava.

"Chi parla alle pietre? Deh uditemi, io parlo
ad esseri vivi. Perché quest'inane

[1] PTV, 24-25.

[2] MVV, p. 135.

sforzo dietro ad inutili cose, e a levarsi e a giacere?
E un solo istante di tempo, uno solo, se entrate
nell'asilo divino della coscienza — perché,
perché queste parole? — voi stessi conoscerete il vero." [1]

R. G.

[1] BV, III, p. 407.

Essenza dei Tantra

Introduzione

Naturato dall'emissione vibrata splendente
dalla coppia unitiva di padre e di madre, il suo corpo
pieno costui e la sua luce adornata
di cinque volti, e gloriosa colei
della creazione novissima, il suo fondamento
la parte piú pura di luna, deh vibri, deh splenda
sublime famiglia immortale, il mio cuore! [1]

[1] Le parole di questa stanza, colla quale Abhinavagupta comincia anche altre sue opere, hanno tutte quante un senso intenzionalmente pregnante. Con un gioco di parole, impossibile a rendere nella traduzione, egli allude in essa ai nomi di suo padre Narasiṃhagupta e di sua madre Vimalā, identificati a loro volta con Śiva e colla sua potenza. La creazione novissima è insieme Abhinavagupta stesso (*abhinava* significa nuovo) e la via, il mondo puro, di là da *māyā*. L'emissione è ad un tempo tanto l'emissione vera e propria quanto la forza creativa della coscienza, dell'io. I cinque volti di Śiva (detti anche i cinque *brahman*), da ognuno dei quali si immagina derivare una corrente di sacre scritture, sono Īśāna (zenith), Tatpuruṣa (est), Sadyojāta (ovest), Vāmadeva (nord), Aghora (sud). La parte piú pura di luna allude ad una concezione comune nel tantrismo, secondo la quale la luna è costituita da quindici parti che crescono e decrescono continuamente in una rivoluzione senza sosta. Il presupposto necessario della loro rigenerazione continua, il sostrato indefettibile ed inalterabile di questa vicenda

Troppo estesa è la "Luce dei Tantra" [1]
né da tutti può essere intesa;
udite però quest' "Essenza dei Tantra"
composta in diritte parole.

Per adorare il Signore cogliete,
deh, questo loto del cuore di Abhinava
che la luce dei raggi caduti
da Śambhunātha,[2] sole verace, ha dischiuso.

Qui la conoscenza è la causa della liberazione; perocché sopprime l'ignoranza, che è la fonte della cattività. E l'ignoranza è duplice, ossia mentale ed innata. La prima, quella mentale, consiste sia in un difetto di certezza, sia in una certezza contraria alla verità; l'ignoranza innata consiste invece nelle rappresentazioni discorsive ed è materiata da una luce contratta. La causa fondamentale della trasmigrazione è appunto essa, come diremo piú avanti, là dove si tratterà delle maculazioni.[3] A questo proposito, l'ignoranza innata può essere, sí, soppressa dall'iniziazione, ec-

infinita, l'elemento permanente che ne assicura la continuità e la regolarità, è una sedicesima parte che, invisibile, alimenta l'universo. Questa sedicesima parte è identificata colla Potenza, colla Suprema. La famiglia (*kula*) è l'insieme delle potenze divine che costituiscono il tutto (cfr. cap. 3, p. 111). Il cuore è simbolicamente il pensiero, la coscienza stessa, il fondamento di tutte le cose. Secondo Jayaratha, Abhinavagupta allude, in questa stanza, ai riti particolari che hanno regolato la sua concezione (cfr. *ibid.*, cap. 22, 3), per cui egli è un figlio delle *yoginī*.

[1] Il *Tantrāloka*. [2] Cfr. indietro, p. 13.

[3] Cfr. piú avanti, cap. 8, pp. 161 sgg.

cetera, ma questa, essendoci l'ignoranza mentale, costituita da un difetto di determinazione, non è tuttavia logicamente possibile; dovendo l'iniziazione, la quale consiste nella congiunzione con Śiva, nella purificazione dei princípi,[1] dovendo, dico, essere preceduta dalla certezza di ciò che si vuole lasciare e di ciò che si vuole assumere. Quanto all'iniziazione, la cosa principale è dunque la conoscenza mentale, costituita dalla determinazione, la quale conoscenza, esercitata, sopprime anche l'ignoranza innata, perché l'esito dell'esercizio del conoscere discorsivo è finalmente uno stato di coscienza privo di rappresentazioni discorsive. Quanto ci dobbiamo proporre di raggiungere in ogni maniera è infatti questa conoscenza (conoscenza costituita da una certezza conforme a verità e concernente alla stessa stregua tutte le cose), che, cioè, il sé di ogni cosa è materiato da una luce di coscienza non contratta da rappresentazioni discorsive, ed ha, come sua natura propria, Śiva. E questa conoscenza presuppone lo studio delle sacre scritture. Strumento di vera conoscenza sono poi soltanto le sacre scritture rivelate dal Signore, essendo le cose da esse ammesse diverse da quelle dette in altre scritture ed essendo la descrizione di esse convalidata da argomentazioni che quelle trascendono. Perciò, la conoscenza predicata nelle altre scritture è in grado di liberare solo da quella che esse ritengono essere la cattività, non dalla cattività

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 82 sgg. e capp. 13, 14 passim.

in generale, da cui possono invece liberare soltanto le scritture rivelate dal Signore, costituite da cinque correnti, divise in dieci, diciotto ed in sessantaquattro divisioni.[1] Di esse tutte quante, l'essenza son qui le sacre scritture del Trika; di queste, il *Mālinīvijaya*. Ed ancorché tutte le cose in esso contenute non sia certo possibile esporle restringendole in poco, tuttavia, considerato che un uomo cui non è stata esposta la realtà delle cose non può né essere liberato egli stesso né avere la facoltà di liberare gli altri, tale prerogativa appartenendo soltanto ad una conoscenza pura, è stata impresa lo stesso da me quest'opera, diretta all'ottenimento di quello che è il supremo fine dell'uomo, il quale si basa appunto su una conoscenza ben esercitata.

L'ignoranza è la causa, si dice, del legame.
Nella scrittura è chiamata la macchia.
Sorta la luna della conoscenza piena
tutta è divelta essa dalle radici.
E sorta una coscienza donde ogni macchia è sparita,
la liberazione. Tutto perciò
quanto è bene conoscere, con questo libro io chiarisco.

[1] Le scritture scivaite sono immaginate promanare dalle cinque bocche di Śiva (cfr. n. 1 di p. 97). Le scritture si possono inoltre dividere in tre grandi gruppi, dominati rispettivamente dalla non diversità, non diversità-diversità e diversità e costituiti da 64, 18 e 10 libri. Tutte queste divisioni sono, non c'è bisogno di dirlo, puramente teoriche.

1.

Qui ciò che ci dobbiamo proporre di raggiungere piú di tutto non è altro se non la natura propria. Ed essa per tutte le cose egualmente è solo costituita di luce, non essendo logicamente ammissibile che la natura propria delle cose possa essere una non luce. E questa non è molteplice, poiché, non dandosi che la luce prenda ad avere una natura propria diversa da se stessa, non ci possono essere piú nature proprie, diverse l'una dall'altra. Né lo spazio né il tempo sono poi in grado di spezzare la sua unità, perché anch'essi non hanno, come natura propria, nient'altro che la luce. La luce è dunque una soltanto; e questa luce è coscienza, ché su questo punto, che cioè la coscienza consista nella luce delle cose, son tutti quanti d'accordo. Tale luce non può essere poi eteronoma. L'eteronomia non è, infatti, altro che l'essere una cosa illuminata e, a sua volta, quest'essere illuminata non significa altro che l'essere essa dipendente da un'altra luce. Ora non esiste nessun'altra luce e perciò c'è una sola li-

bera luce, la quale, per essere, in forza appunto di questa sua libertà, priva di ogni limitazione di spazio, di tempo e di forma, è onnipervadente ed eterna, onniforme ed informe. E la sua libertà è la potenza di beatitudine;[1] il suo meravigliarsi,[2] la potenza di volontà; il suo essere fatta di luce, la potenza di intelligenza; il suo essere costituita di pensiero, la potenza di conoscenza; la sua facoltà di assumere ogni forma, la potenza di azione. Ma, sebbene unita con queste sue principali potenze, in realtà la luce, unita colle potenze di volontà conoscenza azione, è tuttavia illimitata, riposata nella sua propria beatitudine, identica a Śiva. Questa luce e non altro, manifestando in forza della sua libertà se stessa in una forma contratta, è poi chiamata col nome di "minimo". Subito dopo essa, mercé la sua libertà, illumina poi di nuovo il suo sé, onde risplende nell'aspetto di Śiva, di luce illimitata. Quanto a questo stesso processo di illuminazione, essa, sempre in forza della sua libertà, può illuminare se stessa indipendentemente o dipendentemente da mezzi di realizzazione; nel qual caso questi mezzi sono o la volontà o la conoscenza o l'azione, per cui esistono tre diverse specie di compenetrazione, tecnicamente chiamate coi nomi di divina, potenziata e minima. Le quali quattro specie, una dopo l'altra, sono appunto la proposta materia di questo insegnamento.

[1] Cfr. l'Appendice seconda.
[2] Cfr. l'Introduzione, pp. 72-73 e l'Appendice terza, passim.

Il sé fatto di luce, Śiva, libero
nel gioco impetuoso della sua
libertà prima oscurasi e poi pieno
si illumina di nuovo, o all'improvviso
o successivamente, in modo triplice.

2.

Vediamo intanto qual è la compenetrazione indipendente da mezzi di realizzazione. Quand'uno, colpito da un'intensa caduta di potenza discrimina da se stesso nel modo che diremo tra poco, dopo di aver udito una volta soltanto le parole del Maestro, costui gode di una compenetrazione eterna con Śiva, indipendente da ogni ulteriore applicazione di mezzi di realizzazione. "Quanto alla coscienza (a questo punto voi forse però mi direte) c'è una cosa sola che ne può agevolare l'ottenimento, ossia la dialessi,[1] la quale è uno dei cosiddetti elementi dello yoga, per cui senza questo come può da voi dirsi che egli discrimina?" Ma (io dico) quanto a questo Signore, di cui sopra s'è detto, cioè il nostro stesso sé, materiato di luce, che cosa può farsi dai mezzi di realizzazione? Certamente non il suo prodursi, perché egli sta già eterno in ognuno; non la sua conoscenza, perché è luminoso di luce propria;

[1] Il cosiddetto *tarka*. Cfr. l'Introduzione, p. 66 e piú avanti, cap. 4, pp. 115 sgg.

non la rimozione di ostacoli, perché non può, quanto a lui, logicamente esistere ostacolo alcuno; non una penetrazione in Lui, perché non esiste nessuno che, separato da Lui, penetri in Lui. E quale, di grazia, sarebbe poi questo mezzo di realizzazione? Ché anch'esso, separato da Lui, non è logicamente sostenibile. Perciò tutto questo è un'unica realtà, costituita di coscienza e nient'altro, non misurata da tempo, non limitata da spazio, non fiaccata da accidenti, non ristretta da forme, non dichiarata da parole, non dispiegata da mezzi di conoscenza, sí piuttosto causa essa stessa, a suo esclusivo piacimento, del prodursi delle dette immagini, dal tempo fino ai mezzi di conoscenza. Realtà libera, tutta densa di beatitudine. Ed io sono essa e non altro, ed ivi, dentro di me, si rispecchia il tutto. Chi cosí saldamente discrimini ottiene dunque una compenetrazione eterna col Signore, indipendente da mezzi di realizzazione; né, oltre a ciò, è piú vincolato da nessuna pratica devota, come i *mantra*, l'adorazione, la meditazione, le regole disciplinari e via dicendo.

I vari mezzi Śiva non illuminano.
Grazie ad un vaso il sole onniraggiante
risplende? In Śiva, chi, lo sguardo nobile,
discrimini cosí, in un solo istante,
luminoso di luce propria, penetra.

3.

Vediamo adesso i mezzi di realizzazione divini. Quando uno non è in grado di penetrare, in tutta la sua pienezza, in questa realtà naturata di luce da noi sopra esposta, in Śiva, vedendo allora che di lei la potenza che sulle altre predomini è quella di libertà, esperimenta una compenetrazione col Tremendo, la quale è, ben inteso, priva di rappresentazioni discorsive. E l'insegnamento ne è questo: Tutte le cose che stanno davanti a noi non sono altro che un'immagine riflessa nel cielo della conoscenza, avendo esse appunto i caratteri di un'immagine riflessa. I caratteri di un'immagine riflessa sono infatti questi, che cioè immagine riflessa è ciò che, non essendo in grado di manifestarsi separatamente, in un modo a sé stante, si manifesta solo frammischiato ad altre cose; cosí come la forma del volto in uno specchio, un succo nella saliva,[1] un odore nell'odorato, la sensazione tattile del-

[1] Cioè l'acquolina in bocca. Abhinavagupta tratta qui delle sensazioni riflesse. Vedi anche l'Appendice terza, p. 326.

l'accoppiamento nel senso della beatitudine, ovvero quella di una freccia, di una lancia, eccetera, nel senso tattile interno,[1] l'eco nell'etere. Tale succo non è infatti il succo originale, perocché si rivela incapace di produrre quelli che sono i naturali effetti di questo, ossia la guarigione di una malattia, eccetera. Similmente, neanche questo profumo c queste sensazioni tattili sono un profumo ed una sensazione tattile originali, ché, non esistendo davanti a noi un soggetto che li possiede in prima persona, non esisterebbero, né possono d'altro lato dar luogo ad una serie continuata di effetti. Ma neppure si può dire però che non esistono, perché si vede pure che il corpo si copre di pallore cinereo,[1] che interviene un'emissione di seme e via dicendo. Anche questo suono non è, da parte sua, il suono originale, perché colui che parla sente l'eco della sua stessa voce che, per cosí dire, gli ritorna incontro, come se a parlare fosse un'altra persona.[2]

A quel modo dunque che tutte queste cose appariscono riflesse, cosí il tutto apparisce riflesso nella luce del Signore. Ché se voi mi domandate che cos'è, in questo caso, l'immagine riflettente, rispondervi che essa è un bel nulla. Ma allora (voi mi direte) quest'immagine riflessa è priva di causa? Ah, ma allora quanto voi volete sapere è la causa! Ma questa, di grazia, che cosa ha a che

[1] Quando vedo una persona ferita, eccetera.

[2] Nello stesso modo che colui che si specchia vede la sua immagine riflessa che gli ritorna incontro, come se il suo volto appartenesse ad un'altra persona.

fare con questa vostra idea di un'immagine riflettente? Ché la causa non sarà altro se non la potenza del Signore, chiamata altresí col nome di Libertà. Oltre a ciò, sostenendo dentro di sé l'immagine riflessa di tutte le cose, il Beato ha come corpo il tutto. Il tutto, infatti, costituito di coscienza, è il luogo di manifestazione dell'intelligenza. E, atteso che il tutto si riflette dunque dentro la coscienza, il Signore sorregge l'immagine riflessa del tutto. Né questo suo esser costituito dal tutto, il quale è la sua stessa natura propria, è impensato, perocché è impossibile che quanto ha per sua natura l'intelligenza stessa non pensi il suo essere proprio. Se essa infatti fosse priva di tale pensiero, tutto sarebbe in realtà solo ottusa insenzienza. Questo pensiero non è poi convenzionale,[1] ma, indissolubile da quello che è la natura propria dell'intelligenza in tutta la sua purezza, è chiamato bensí col nome di "supremo ricetto dei suoni". Ed esso è, insomma, il principio pensante che pensa in tutta la sua estensione, l'insieme delle potenze divine che si compartiscono il fondamento del tutto.

Tre sono, a questo proposito, le potenze principali del Signore, ossia l'Altissima, la Volontà e l'Espansione. E queste sono le tre cogitazioni a, i, u.[2] Tutto il successivo spiegarsi delle potenze

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 47 sgg.

[2] La scelta dei nomi di queste tre potenze (lo stesso dicasi delle prossime tre) è determinata dalle loro iniziali, che in sanscrito sono rispettivamente a, i ed u. Uno specchietto dell'alfabeto sanscrito, indispensabile per intendere questo capitolo, si può vedere a p. 327.

deriva da questa triade soltanto; ché infatti la Beatitudine non è se non un riposo[1] nell'Altissima, la Dominazione nella Volontà e l'Ondazione nell'Espansione, la quale rappresenta l'inizio della potenza di azione. E queste sono le tre cogitazioni ā, ī, ū.[2] Di esse, le prime tre cogita-

[1] La vocale lunga è determinata, in altre parole, da un nostro insistere (dunque riposare) sulla corrispondente breve.

[2] Le prime sei vocali son fatte corrispondere da Abhinavagupta al momento prediscorsivo della coscienza, quando cioè la realtà non si è ancora oggettivata, ma vibra in identità col soggetto, è ancora "io". "Ogni volta, infatti, che una cosa qualunque, per esempio, un vaso, — cosí dice Abhinavagupta nel suo commento alla *Parātriṃśikā*, p. 170, — vien da noi conosciuta non si manifesta forse, proprio allora, un conoscere autoluminoso, screziato dall'oggetto conoscibile, cioè il vaso, eccetera (ū)? E parimenti in questa forma di conoscenza, cosí screziata, si può ben avvertire quello che è il primo sottile effervescere di questo vaso, eccetera; ché una cosa può infatti provenire da tutto quello che si vuole ma non dal non essere (u). Il medesimo si può ripetere a proposito della dominazione, direttamente anch'essa sperimentabile; essa non è altro, in effetto, che un'espressione della libertà della coscienza e consiste nello stare per sorgere di una cosa (ī). E sensibile parimenti è quello stato di libertà, tutto denso di coscienza, perfettamente pieno, consistente nel primo coagularsi di questa cosa (i). Libero infine uno è, se, in se stesso, è tutto denso di beatitudine; la presenza della beatitudine è dunque anch'essa innegabile (ā). Il possessore di potenza Anuttara, il venerabile Bhairava, che ha, come essenza, un meravigliarsi ineffabile, supremo, risplende, da parte sua, in ogni cosa, in qualità di soggetto agente (a). Naturalmente, anche quando, come in questo caso, questi sei momenti, Anuttara, Beatitudine, Volontà, Dominazione, Espansione e Minorazione (= Ondazione) sono considerati ad uno ad uno — essi possono infatti discendere nella sfera della conoscenza solo se esaminati separatamente, — queste beate potenze della coscienza cadono (i. e., si svolgono) e tutte insieme, non diverse da quello che è la coscienza in sé e per sé." Il vaso in esame che, nello stadio vocalico, è ancora in identità coll'io, raggiunge poi di mano in mano, nello stadio consonantico, la consistenza di prodotto esteriore, di un "questo" opposto all'io.

zioni, avendo per essenza una parte di luce, sono poi di natura solare; le altre tre, prevalendo in esse la letizia, che è la natura propria del riposo, sono di natura lunare. E tutto ciò fin tanto che in esse non si inserisce la parte oggetto; ché quando nella Volontà (i), e nella Dominazione (ī) si inserisce l'oggetto — il quale prende rispettivamente il nome di voluto e di dominato — questo si divide in due specie, ossia in ragione della luce, il suono *r*, e in ragione del riposo, il suono *l*, perocché questi due suoni hanno rispettivamente la natura della luce e dell'inerzia.[1] L'oggetto voluto e dominato non si presenta poi qui in stato di piena evidenza, com'è un oggetto esterno, ché, in tal caso, sarebbe solo un prodotto esteriore e non piú Volontà o Dominazione; e quindi, a causa appunto di questa inevidenza, *r* e *l* si presentano qui in una sonorità non ancora determinata, senza avere, come che sia, la consistenza propria delle consonanti. Queste quattro lettere — *ṛ*, *ṝ*, *ḹ*, *ḷ3* — perché combinano in sé tanto l'immagine delle vocali quanto quella delle consonanti sono perciò dette neutre. Quando si produce l'efflusso dell'Altissima (a), e della Beatitudine (ā) nella Volontà, eccetera (i, ī, u, ū), sorgono allora altre due lettere: e ed o. Di piú: da una seconda unione dell'Altissima e della Beatitudine colla Volontà, eccetera, sorgono le due lettere *ai* ed *au*. Queste

[1] Secondo una tradizione comunemente accettata *r* ed *l* sono rispettivamente i semi del fuoco e della terra. I semi dell'acqua e dell'aria sono le altre due semivocali, *v* e *y*.

lettere sono la potenza d'Azione. E si hanno cosí altre quattro lettere *e*, *ai*, *o* ed *au*. Successivamente, quando l'intero creato, alla fine della potenza di azione, sta per rientrare nell'Altissimo, esso, prima di entrarvi, sta essenziato di coscienza, in uno stato di pura luce, in forma di punto: *aṃ*. Dopo, proprio lí, nella coscienza, sorge l'emissione dell'Altissimo: *aḥ*.[1] Queste sedici cogitazioni (è detto nelle sacre scritture) hanno una natura seminale. Ciò che nasce da esse, ossia le consonanti, ha, invece, la natura della matrice. A questo proposito, dall'Altissimo deriva la classe delle gutturali; dalla Volontà pura, quella delle palatali; dalla Volontà dotata di oggetto, quella delle cerebrali e quella delle dentali; dall'Espansione, quella delle labiali. Le quali classi, cinque essendo le potenze che le originano, son cinque. *y*, *r*, *l* derivano dalle tre specie della Volontà; *v* deriva dall'Espansione; le tre sibilanti, *ś*, *ṣ*, *s*, nascono dalle tre specie della volontà; *h* nasce dall'Emissione; *kṣ* nasce dall'unione di due matrici.

E in tal modo il Beato, l'Altissimo si manifesta cosí nell'aspetto di Signore della Famiglia, dotato da questo canto, assolutamente parlando, di una sola ed unica potenza, la generatrice della famiglia,[2] la potenza di emissione, grazie a cui entrando egli in movimento, a cominciare

[1] La cosiddetta emissione.

[2] La potenza cioè che origina e governa tutta la famiglia (*kula*) delle potenze divine. Kaulikī è, in realtà, un nome proprio, una particolare ipostasi della potenza.

dalla Beatitudine fino a tutto questo creato esteriore, le cogitazioni, rappresentate dalle classi, eccetera, si trasformano alla fin fine in princípi esteriori.[1] E quest'emissione è poi di tre sorte, ossia emissione minima, emissione potenziata ed emissione divina, consistenti rispettivamente in uno stato di riposo nella sostanza pensante limitata, in un risveglio della sostanza pensante limitata e in una dissoluzione della sostanza pensante limitata. E cosí la potenza divina che genera il tutto non è altro se non l'Emissione.

E, insomma, quando il tutto è oggetto di una cogitazione totale, unitaria, il Beato è solo uno; quando di una cogitazione bipartita, divisa in seme e in matrice, si ha, in questo caso, un possessore di potenza ed una potenza; quando di una cogitazione divisa in otto classi, ad una ad una, il Beato, insieme col Signore della ruota,[2] è formato di nove classi; quando di una cogitazione che noveri, ad una ad una, ogni lettera, il Beato è costituito di cinquanta momenti diversi. Di piú: quando il tutto è oggetto di una cogitazione che noveri tutte le divisioni possibili presenti nelle cinquanta lettere, il Beato è formato da ottantuno momenti diversi.[3] In realtà però le cogitazioni che alimentano questo stato proprio del Signore di essere pieno di tutte le potenze sono

[1] I vari princípi (terra, eccetera) sono esposti nel capitolo 8. Essi sono un'espressione delle varie potenze della coscienza e quindi, da questo lato, delle diverse lettere.

[2] Il gruppo delle vocali. *kṣ* è considerata costituire da sola una classe.

[3] Vedi lo specchietto, a p. 327.

per numero dodici, derivate, a loro volta, grazie ad un movimento di flusso e riflusso, da sei solamente.[1] Queste potenze beate poi, perché materiate di cogitazioni, sono perciò chiamate col nome di Kālikā.[2]

Sebbene poi queste cogitazioni pure, fatte di potenze, si manifestino, nel piano della Sapienza Pura,[3] nel sembiante di Sapienze e di Signori delle Sapienze[4] (atteso che ivi esse fan parte della zona Suprema-Infima e che ivi *māyā*, non avendo ancora cominciato ad esplicarsi, si trova in uno stato di contrazione), nel piano di *māyā* le differenze tra le diverse cogitazioni entrano però in uno stato di evidenza, per cui esse diventano lettere mayiche; e son quelle che, dopo di aver via via trascorso attraverso i piani della Voce Veggente, della Voce Mediana e della Voce Grossa,[5] si convertono infine (com'è stato detto poc'anzi) in princípi esteriori. Se tuttavia queste lettere, anche quando, mayiche come sono, paiono appesantite da una specie di corporeità, sono però risuscitate dalle sopraddette co-

[1] *a* si evolve in *ā*, *i*, *ī*, *u*, *ū*. Successivamente si hanno i dittonghi *e*, *ai*, *o* ed *au*, dovuti ad un movimento involutivo della stessa *a*, piú il punto e l'emissione. *ṛ*, *ṝ*, *ḷ*, *l3*, non sono calcolati nel computo.

[2] Kālikā è connesso, secondo Abhinavagupta, colla radice *kal*, che tra l'altro significa anche conoscere (cfr. l'Introduzione, pp. 66, 76 sgg. e piú avanti, pp. 122-123).

[3] Cfr. l'Introduzione, p. 83 e piú avanti, p. 161.

[4] Le Sapienze ed i Signori delle Sapienze sono qui sinonimo dei Mantra e dei Signori dei Mantra (cfr. l'Introduzione, pp. 84-85 e piú avanti, pp. 161, 177-178). Le Sapienze (*vidyā*) sono una speciale categoria di formule rituali.

[5] Cfr. l'Introduzione, pp. 64-65.

gitazioni pure, che ne costituiscono, per dir cosí, la vita, riacquistano allora tutta la loro forza; e, tali essendo, somministrano fruizioni e liberazione.

E concludendo, chi scorge cosí il suo proprio sé come unico punto di riposo di tutte le cogitazioni, come ciò dove si rispecchiano tutti i diversi princípi, le diverse creature ed i diversi mondi, diventa un liberato vivente, grazie appunto a questa compenetrazione divina, esente com'è da rappresentazioni discorsive. Ed anche qui egli non è, come prima, vincolato da *mantra* o da altro.

Il mondo qui tutto risplende dentro
la coscienza, come vario insieme
di cose in uno specchio. Se non che
la coscienza in armonia col succo
suo proprio del pensiero, pensa questo
insieme: ma non già cosí lo specchio.

4.

Quando, al fine di entrare nell'essere proprio precedentemente descritto, si purifica gradatamente il conoscere discorsivo, bisogna allora applicare il processo della realizzazione meditativa, nei suoi vari gradi,[1] preceduto dall'insegnamento di buoni maestri, da buone scritture e da una buona dialessi.[2] Si consideri: se gli esseri viventi presumono che il loro sé sia in stato di cattività, tale presunzione, la quale è la causa del conti-

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 65 sgg. e sopra, p. 104.

[2] La "realizzazione meditativa" (*bhāvanā*) è, in ultima istanza, un processo di autosuggestione ottenuta attraverso concentrazioni, eccetera, al culmine del quale le cose contemplate, non importa se reali o irreali, appariscono davanti allo *yogin* come se fossero presenti, in piena evidenza. "Tutto quello perciò, reale o irreale, che viene meditativamente realizzato con grande intensità (dice Dharmakīrti, PV, II, 285; vedi anche BV, I, 270 e SpN, p. 27, dove è citata appunto questa medesima strofa) apparisce chiaramente, al culmine di questo processo, allo *yogin*, adempiendo ai suoi desideri." Tale processo, che, come abbiamo visto, può anche essere applicato a cose irreali, riposa semplicemente su un fatto psicologico, che interessa la religione e la mistica soltanto se le cose meditate, eccetera, sono confortate dalla ragione e dalla tradizione.

nuo della trasmigrazione, è dovuta soltanto ad una rappresentazione discorsiva. Nulla osta però che non si possa manifestare una rappresentazione discorsiva di carattere opposto, che distrugga la rappresentazione causa della trasmigrazione e sia quindi cagione di prospero stato. E tale rappresentazione dev'essere siffatta: Ciò che trascende, dalla terra a Śiva, tutti i princípi limitati, costituito da unica illimitata coscienza, questa è la suprema realtà, il luogo dove stan compartite tutte le cose, la forza vitale del tutto, per cui il tutto respira, e questa non son altro che io, per cui io trascendo il tutto e son naturato dal tutto. In coloro poi che sono accecati da *māyā*, non possedendo essi una buona dialessi, eccetera, tale rappresentazione non nasce. I seguaci di Viṣṇu e via dicendo sono infatti ristretti dal principio attaccamento nell'àmbito dei loro testi sacri soltanto, senza avere neanche il desiderio di conoscere concezioni piú elevate; per cui sono in realtà nemici di una buona dialessi, di una buona tradizione e degli insegnamenti di un buon Maestro. Ché, com'è detto nel *Parameśvaratantra*: "I seguaci di Viṣṇu, eccetera, sotto l'influenza, tutti quanti, dell'attaccamento e della sapienza impura,[1] non riescono a trovare la suprema realtà, esclusi dalla conoscenza di chi tutto conosce." Perciò soltanto coloro che son stati colpiti da un'intensa, divina caduta di potenza, gradatamente purificate, grazie all'ausilio di buone scritture,

[1] Cfr. l'Introduzione, p. 84 e piú avanti, pp. 165 sgg.

eccetera, le loro rappresentazioni discorsive, possono entrare nel supremo essere proprio. Ma (voi direte) la suprema realtà è allora possibile oggetto di rappresentazioni discorsive? Niente affatto; ché le loro funzioni si esauriscono nella distruzione di ciò che è l'impressione della dualità, ma, quanto alla suprema realtà, che è tutto in tutto e come tale luminosa di luce propria, esse non sono di giovamento o nocumento alcuno.

Un individuo colpito da una caduta di potenza intensissima è, a questo proposito, un "liberato naturale" e, come tale, la buona dialessi sorge in lui — che è chiamato "un iniziato dalle Dee" — da se stessa, spontaneamente. Negli altri, essa sorge invece grazie allo studio delle scritture, eccetera, come distesamente diremo dove si tratterà di illustrare le cadute di potenza.[1] Giova a questo punto distinguere che, mentre la funzione del maestro consiste nella spiegazione delle scritture, la funzione di queste sta nel suscitare una corrispondente rappresentazione mentale, futura fonte di una serie di rappresentazioni congeniali l'una all'altra e non perplesse da dubbi. La dialessi, da parte sua, non è (com'è detto) altro che tale serie. Questa dialessi è poi detta essere la "realizzazione meditativa", ossia quell'operazione mentale che "realizza", col restituirle la sua evidenza, una cosa che, quantunque reale, sembrava, a causa del suo stato di inevidenza, irreale. Tranne una buona dialessi, materiata dalla luce

[1] Nel cap. 11.

della sapienza pura, non c'è poi qui nessun altro elemento dello *yoga* che possa fungere da diretto mezzo di realizzazione della suprema realtà. Gli altri elementi, ossia l'insieme delle discipline (ascesi, eccetera), l'insieme delle proibizioni (non uccidere, eccetera), i vari modi di controllare il respiro (inalazione, eccetera), i quali tutti si basano sul conoscibile, quale funzione, di grazia, possono dunque svolgere quanto alla coscienza? La stessa emancipazione dei sensi dai loro rispettivi oggetti non può se non ingagliardire la sfera dei sensi. Le altre tre pratiche, sempre piú elevate, della concentrazione, della contemplazione, e dell'assorbimento totale, progredendo via via coll'esercizio, non possono, da parte loro, far altro che compartire al contemplatore uno stato di identità colla cosa contemplata. L'esercizio rispetto alla suprema realtà, a Śiva, che esiste in sé e per sé, non ha, oltre a ciò, ragione di essere. L'esercizio consiste infatti nella trasmissione al soffio vitale, alla mente o al corpo di cose che appartengono alla coscienza, cosí come, ad esempio, l'esercizio di sollevar pesi, di intendere il senso delle sacre scritture, di danzare e via dicendo. Nella coscienza non c'è tuttavia nulla da togliere o da aggiungere; e quindi che esercizio ci può essere rispetto ad essa? Ma allora (voi direte) la dialessi a che serve? La dialessi (noi vi replichiamo) serve, come abbiamo già detto, soltanto ad eliminare l'impressione della dualità e a nient'altro. Oppure, lo scopo dell'esercizio può essere cosí definito (e questo vale anche per gli

esercizi di carattere ordinario), ossia come la manifestazione in un corpo, eccetera, — che, essendo naturato di coscienza, contiene ogni possibile aspetto, — dell'aspetto desiderato e l'eliminazione dell'aspetto contrario. Quanto alla suprema realtà non c'è però, com'è stato detto, nulla da togliere. La stessa cosiddetta impressione della dualità non è una cosa a sé stante, separata dalla coscienza, ma solo uno stato di nescienza del proprio essere e nient'altro. Il senso ultimo di quanto abbiamo detto, che, cioè, la conoscenza discorsiva serve solo ad eliminare la dualità, non è perciò se non questo, che, vale a dire, quando l'essere proprio, luminoso di luce propria, abbandona gradatamente lo stato di nescienza che aveva spontaneamente assunto grazie alla sua libertà e si illumina, esso è dapprima propenso a dischiudersi, successivamente in atto di dischiudersi, e infine pienamente dischiuso;[1] e in questo senso anche il processo di illuminazione non è altro che la stessa natura propria del Signore, che cosí vuole manifestarsi. Perciò, quanto alla coscienza, gli elementi dello yoga non sono mezzi di realizzazione diretti. Ma essi possono però agevolare la buona dialessi, la quale soltanto è qui un mezzo di realizzazione diretto. La Sapienza Pura[2] altro non è se non essa, che, da parte sua, può essere purificata in piú modi diversi, ossia

[1] In altre parole, l'illuminazione è un atto libero del Signore e, come tale, non può cadere sotto la necessità delle rappresentazioni discorsive.

[2] Cfr. indietro, pp. 83-84.

col sacrificio, colla libazione, colla preghiera, col voto e collo *yoga*.

Adunque, il sacrificio è l'offerta di tutte le cose al Signore ed a Lui solo, al fine di confermare questa rappresentazione, che cioè tutte le cose stanno unicamente in Lui e niente esiste separato da lui; dove l'impiego esteriore di ogni cosa piacevole (fiori offerte profumi eccetera) è raccomandato in vista del fatto che di tutte quelle cose che per la loro piacevolezza son suscettibili di spontaneamente entrare nella coscienza, di esse è agevole, dico, l'offerta al Signore.[1] La libazione è la dissoluzione di tutte le cose nel fuoco della coscienza divina, affine di conseguire in tutta la sua fermezza questa rappresentazione, che cioè tutte le cose son costituite dal fuoco del Signore, che, concepito siccome una bramosia di divorare dentro di sé tutto quello che esiste, dev'essere l'unica cosa che deve restare di esse.[2] Non altrimenti, la preghiera consiste in questa interiore cogitazione, che cioè la suprema realtà esiste in sé e per sé, affatto indipendente dalle cose della realtà conoscibile, differenziate, affinché quanto ne nasca sia una cogitazione che abbracci ambedue questi termini. Il voto è la vista di tutte le cose — anche il corpo, un vaso, eccetera — alla luce di questa presunzione, che cioè

[1] Le cose piacevoli dischiudono, espandono la coscienza che viceversa si contrae alla vista del brutto.

[2] "Il bagno — dice similmente Abhinavagupta nel *Tantrāloka*, III, p. 118 — è l'immersione del corpo nella cenere bianca nata dal combustibile del tutto bruciato dal fuoco risplendente della coscienza."

esse sono identiche al Signore: affine di ottenere, senza bisogno di ulteriori mezzi di realizzazione, la presunzione, dovunque e quandunque, che ogni cosa non è altro che il Signore. "Il voto supremo (è detto nel *Nandīśikhātantra*) è l'eguaglianza di tutte le cose." Similmente, lo *yoga* è una determinata rappresentazione consistente in un'attenta riflessione sull'essere proprio della suprema realtà, affine di corroborare, quanto a lei, questa convinzione, che cioè tutto quello che esiste non è altro che la luce eterna dell'ultima realtà, che, quantunque si illumini grazie a varie rappresentazioni, le quali hanno la natura di parti della Sapienza Pura, è nondimeno pienamente indipendente da esse.

A questo proposito, la natura propria del Signore è la coscienza in tutta la sua pienezza; e la sua potenza non è se non questa pienezza. Questa potenza dai testi sacri viene chiamata con vari nomi, corrispondenti ai suoi diversi aspetti, ossia Famiglia, Capacità, Ondazione, Cuore, Essenza, Movimento, Magnificenza, Signora della Triade, Kālī, Attrattrice, Terrifica, Voce, Fruizione, Vista, Eterna e via dicendo, volendosi con questo significare che essa può stare nel cuore dei contemplanti non importa se in questa o quella forma. Se la coscienza si illumina nell'aspetto di pienezza, questo si deve poi alla visione di questa sua totalità di potenza. E le potenze del Signore sono infinite. Ma che piú? Tanto è il tutto, tante sono le potenze divine; le quali come possono perciò essere insegnate? Il tutto si con-

tiene tuttavia in tre potenze, attraverso le quali il Signore nutre vede illumina l'intera realtà da Śiva alla terra; cioè, attraverso la potenza Suprema in tal modo che essa non sia altro che una forma di coscienza, mai oggetto di veruna possibile rappresentazione discorsiva; attraverso la potenza Suprema-Infima in modo che essa sia insieme distinzione e non distinzione, cosí come un elefante che si riflette dentro uno specchio; e attraverso la potenza Infima cosí che essa appaia in uno stato di distinzione soltanto, costituita da forme di esistenza distinte l'una dall'altra. La potenza grazie alla quale il Signore divora in se stesso, abbracciandolo ed unificandolo, questo tutto che egli sostiene in tre modi diversi, è la beata Suprema soltanto,[1] chiamata altresí con altri nomi, esplicativi della sua natura, "Essenza delle Madri",[2] "Divoratrice del Tempo", eccetera. Queste quattro potenze si scindono liberamente in tre aspetti diversi ciascuna, in ragione dei tre momenti di creazione, permanenza e riassorbimento, sí da diventar cosí dodici.

Si consideri:[3] 1) dapprima, la coscienza "opera" le cose dentro di se stessa; 2) dopo, essa le "opera" anche esteriormente, in uno stato cioè di evidenza, attaccandosi allo stesso tempo a queste

[1] In altre parole, la forza stessa della coscienza che consente lo svolgersi dei tre gradi precedenti ed attraverso essi si esprime.

[2] Il nome sanscrito può essere ugualmente tradotto con Essenza dei Soggetti Conoscenti. Ambedue i significati sono legittimati dalla tradizione.

[3] Cfr. l'Introduzione, pp. 66, 76 sgg. Sui vari significati che si debbono attribuire al verbo 'operare' (*kal*) vedi anche indietro, p. 113.

cose da lei cosí operate; 3) questa cosa, in un terzo tempo, la coscienza la "opera" ancora una volta, desiderosa adesso di riassorbirla dentro di sé; 4) la coscienza, a questo punto, crea e divora il dubbio, che è di ostacolo a questo riassorbimento; 5) ed "opera", riassorbendola dentro di sé, questa parte di cosa nei cui riguardi è stato divorato ciò che era il dubbio; 6) la coscienza, pensando quindi che la sua essenza consiste appunto in questo suo potere di riassorbire, "opera" anche il suo proprio essere; 7) e, dopo di questa operazione nei riguardi di questo suo proprio essere riassorbitore, la coscienza "opera" poi le cose, in tal modo che, mentre alcune rimangono allo stato di impressioni latenti, di altre altro invece non resti se non coscienza; 8) poi, inseparabilmente dalla detta "operazione" rispetto al suo proprio essere, essa "opera" anche la ruota dei sensi; 9) dopo, essa "opera" anche il signore dei sensi;[1] 10) la coscienza "opera" poi anche il soggetto conoscente limitato, immerso in *māyā*; 11) e, dopo di esso, anche il soggetto in atto di abbandonare il suo stato di contrazione e bramoso di ottenere uno stato di pieno dischiudimento; 12) dopo di che essa "opera" anche il suo proprio essere pienamente dischiuso.

Queste dodici beate coscienze, chiamate col nome di Kālī, nascono nei riguardi di piú soggetti conoscenti insieme o anche di uno solo, simultaneamente o successivamente, diadicamente, tria-

[1] Il senso dell'io. Cfr. piú avanti, pp. 169-170.

dicamente e via dicendo. Esse si svolgono in forma di ruote e, manifestandosi sia esteriormente, attraverso i mesi, le vocali, gli asterismi zodiacali, eccetera,[1] sia interiormente, attraverso le cose sensibili, vasi, panni e via dicendo, alimentano la libertà del Signore della ruota. Il senso poi della parola "operazione" è andare, gettare, conoscere, contare, rendere oggetto di fruizione, parlare, dissolvere in se stessi. "Kālī (come ha detto infatti il maestro di Bhūtirāja), Kālī è cosí chiamata, perché getta, conosce e perché da lei dipendono le operazioni." Quest'argomento si può poi vedere distesamente trattato in vari miei commenti, come in quello da me scritto all'Inno proprio di questa scuola,[2] eccetera. Ché, se è vero che un grande segreto (tale l'opinione dei miei maestri) non deve essere tutto dichiarato in un sol luogo, neppure però bisogna tenerlo completamente nascosto.

In conclusione, bisogna considerare che il sacrificio, la libazione, eccetera, da noi descritti poc'anzi, debbono essere celebrati solo in onore del Signore. Tutti infatti guardano a Viṣṇu, a Śiva, eccetera, come se fossero essi il Signore, stimando cosí degno di essere assunto ciò che dovrebbe piuttosto essere abbandonato. Or è necessario che

[1] I dodici mesi, le dodici vocali principali (escluse ṛ, eccetera), le dodici costellazioni dello zodiaco possono essere meditate, secondo il sistema Krama, come un'espressione dei suddetti dodici momenti della coscienza.

[2] Il *Kramastotra* o *Stotrabhaṭṭāraka*, non ancora edito e forse perduto. Perduto è apparentemente anche il commento scritto da Abhinavagupta su quest'opera, la *Kramakelī*.

gli *yogin* di ordine piú elevato si liberino di questa errata concezione; e perciò appunto Vidyādhipati nel suo *Anubhavastotra*,[1] si è con tanto trasporto adoperato. Se rispetto ai cinque detti elementi, dal sacrificio allo *yoga*, bisogna dunque cosí comportarsi, da sempre piú confermarsi in ognuno di essi, in vari modi, non c'è tuttavia bisogno veruno (e prova ne sia quanto si dice nel *Mālinīvijaya*) di tormentar se stessi a discernere ciò che si può da ciò che non si può mangiare, ciò che è puro da ciò che è impuro: tutte cose che lungi dall'essere intrinseca proprietà dell'oggetto, non sono altro che una nostra costruzione immaginaria. La purezza non è infatti parte della natura della cosa, cosí come lo è il colore azzurro, eccetera; prova il fatto che una stessa e medesima cosa è detta in altre scuole impura, come accade, ad esempio, a proposito dell'offerta da dare quand'uno è stato iniziato. Ché se altri mi obiettasse che in virtú di un'ingiunzione religiosa una cosa, in una data circostanza, rispetto a un dato individuo, diventa impura, rispondervi che il medesimo dovrebbe allora accadere quanto a un'ingiunzione religiosa contraria. Ma (voi direte) le ingiunzioni religiose contrarie son contraddette dalla precedente e perciò sono false. Niente affatto! la facoltà di contraddizione, di convincere cioè di falso le regole predicate dalle altre scuole, compete unicamente alle ingiunzioni rivelate da Śiva, com'è testimoniato sia dalla

[1] Apparentemente perduto. Alcuni brani di quest'inno sono citati da Abhinavagupta nel TA, III, pp. 157 sgg.

ragione, sia da infinite sacre scritture, a cominciare dal *Sarvajñānottara*. Ma di questo piú avanti.[1] Ogni precetto, sia esso una proibizione o una prescrizione, non importa se predicato da scuole vediche o da scritture scivaite (il Siddhānta, il Tantra, il Kula, l'Ucchuṣma, eccetera) non è, perciò, quanto alla suprema realtà, di aiuto o disaiuto alcuno. E questo medesimo è detto nel *Mālinīvijaya*, eccetera, e può essere visto distesamente nel *Tantrāloka*.

"Io sono insenziente,
inceppato dall'azione carmica,
inquinato da macchie,
mosso da altri": quest'idea dell'anima
imprigionata deve trasmutarsi
nel suo contrario; e convinta costei
diventerà d'un subito il Signore,
il tutto il corpo ed il sé coscienza

Intento sia lo *yogin* senza tregua
però che faccia sua questa certezza
senza dubbiare in vani insegnamenti
infantili e smarrirsi collo sguardo
in cose prive d'ogni realtà.

[1] Nel cap. 21. Cfr. anche l'Introduzione, pp. 60-63.

5.

1. Passeremo adesso ai mezzi di realizzazione minimi. Quando il conoscere discorsivo è, a questo proposito, in grado di purificarsi da se medesimo, indipendentemente da ogni altro mezzo di realizzazione, — separatosi allora dal regime e dalle operazioni proprie dell'anima imprigionata e raggiunto, col favore della Sapienza Pura, lo stato di potenza del Signore, — manifesta infine, preso esso stesso come mezzo, la cosiddetta conoscenza potenziata. E tutto ciò è stato spiegato nel capitolo precedente. Quando invece il conoscere discorsivo, dipendente, per purificarsi, da altri mezzi di realizzazione, prende come mezzi cose di natura limitata, quali la mente, il soffio vitale, il corpo, gli oggetti sensibili come un vaso, eccetera, manifesta, raggiunto uno stato, per dir cosí, di minimezza, la cosiddetta conoscenza minima. La mente, a questo proposito, è qui rappresentata dalla contemplazione. Il soffio vitale può essere grosso e sottile. Il primo è rappresentato dalla respirazione, la quale comprende le cinque

diverse funzioni dei soffi ascendente, discendente, equilibrante, verticale e pervadente. Quello sottile, chiamato qui col nome di "fonema" lo esporremo piú avanti.[1] Il corpo è rappresentato da certi atteggiamenti speciali, chiamati qui col nome di "pose". Gli oggetti esteriori sono qui rappresentati dai recipienti sacrificali, dalla superficie sacrificale, dal simbolo, eccetera, i quali sono gli strumenti dell'adorazione e via dicendo e saranno esposti in seguito.[2]

Ma intanto insegnamo la contemplazione qui confacentesi. Ciò che è la detta suprema realtà insita in ogni principio, luminosa di luce propria, questa avendo contemplata nella coscienza del proprio cuore, cosí poi si contempli, che, cioè, ivi si congiungono il fuoco, il sole e la luna, consistenti nel soggetto conoscente, nei mezzi di conoscenza e nel conoscibile rispettivamente, sin a che, finalmente, attizzato dal vento della contemplazione, non si manifesti il fuoco del Gran Tremendo. Di questo fuoco, circondato dalle fiamme delle dodici precedenti potenze,[3] a forma di ruota, si mediti che, esternatosi attraverso uno dei canali dei sensi, non importa se gli occhi o altri, prenda riposo nella realtà esteriore, costituita dal conoscibile; e che per opera di esso che si è in lei cosí riposato questa realtà esteriore empiuta prima in forma di luna, attraverso un processo di creazione, manifestata nella specie

[1] Nella terza parte di questo stesso capitolo.
[2] Nei capp. 12 sgg. [3] Cfr. il cap. precedente, pp. 122-124.

poi di sole, grazie alla permanenza, e dissolta quindi in forma di fuoco dissolutore,[1] ricuperi infine lo stato di cui non è il piú alto. E cosí questa ruota diventa piena di tutte le forme di esistenza esteriori, confluite in identità dentro di essa. Si mediti poi che questa ruota cosí faccia anche di tutte quelle forme di esistenza che sopravvivono allo stato di impressioni latenti. Coloro, cosí, che senza tregua sono intenti a tale contemplazione, convinti che, se da un verso i processi di creazione, permanenza e riassorbimento, si fondano in realtà solo sulla propria coscienza, questa dall'altro canto non consiste di fatto se non in questa libertà di creare, eccetera, costoro, dico, si immedesimano subito col Tremendo. Mercé l'esercizio, si ottengono poi anche tutti i poteri magici desiderati e via dicendo.

Presente entro tutti i princípi
la triade, luminosa
di per se stessa, d'oggetto
mezzi e soggetto, lo *yogin*
dentro di sé, nella sede
beata del cuore contempli.

L'onnipresente signore
della ruota dei raggi di queste
dodici grandi potenze

[1] La luna, il sole e il fuoco sono costantemente associati al conoscibile, ai mezzi di conoscenza, ed il soggetto conoscente alla creazione, alla permanenza ed alla dissoluzione, al respiro discendente, al respiro ascendente e a quello verticale, eccetera. Su tutto ciò vedi lo specchietto a p. 329.

contempli che per gli eterei
canali dei sensi si esterni
nella realtà conoscibile
manifestando le varie
creazioni e dissolvimenti.

Il cerchio di tutte le cose
interne ed esterne, da lui
divorate, contempli lo *yogin*
che dentro il suo sé si riposi
e questo cosí splenderà.

Queste sono le strofe riassuntive. E questa è la contemplazione.

2. Vediamo adesso la respirazione. Quand'uno sta per emettere il soffio vitale, si riposa in primo luogo nel vuoto, dentro il suo cuore; poi, in seguito al sorgere del soffio ascendente, nella realtà esterna; grazie poi all'immissione della luna, cioè del soffio discendente, intuisce il suo essere sostanziato di tutte le cose della realtà esterna e si libera totalmente d'ogni desiderio; mercé quindi al sorgere del soffio equilibrante, oggetto d'esperienza diventa un riposo costituito dalla fusione reciproca d'ogni forma d'esistenza; poi, sorgendo il fuoco del soffio verticale, egli divora le limitazioni di soggetto conoscente, di realtà conoscibile, eccetera; e infine, cessato tale fuoco divoratore, risplende grazie al sorgere del soffio pervadente, scevro ed immune da ogni limitazione. Questi sei riposi, dal vuoto al soffio pervadente, son chiamati, conformemente agli

insegnamenti ricevuti, le sei terre di beatitudine e, rispettivamente, i loro nomi sono "beatitudine innata", "senza beatitudine", "beatitudine che viene dall'altro", "beatitudine del *brahman*", "grande beatitudine" e "beatitudine intelligente".[1] La realtà unica, priva di tramonto e d'aurora, che anima ed unifica queste sei beatitudini, è la "beatitudine cosmica", il fondamento reale di ogni riposo interiore; chi riposi perciò in queste terre di respirazione, non importa se in tutte o se in una, in due e via dicendo, ottiene alla fine una specie di riposo diversa, distinta e indipendente dal corpo, dal soffio vitale, eccetera. Il devoto che sia continuamente intento a questa segreta pratica della respirazione, seme di creazione e dissoluzione,[2] può senza difficoltà arrivare a purificare il suo conoscere discorsivo.

In ognuno di questi riposi ci sono inoltre cinque stati, determinati da una maggiore o minore intensità di penetrazione. Il primo di essi consiste, a questo proposito, in una sensazione di beatitudine, derivata dall'essere in contatto con una parte della pienezza della coscienza; c'è poi una specie di salto, provocato dal fatto che uno ha, per un istante, la sensazione di essere privo di corpo; successivamente, si ha un tremor di spa-

[1] Queste sei terre di beatitudine coincidono dunque colle cinque forme di respirazione, tranne la prima che dev'essere meditata prima del nascere del soffio vitale (TA, v, pp. 348 sgg.; MVV, p. 107).

[2] La creazione eccetera del tutto dipende in ultima istanza dal soffio vitale.

vento, poiché l'improvvisa presa di possesso della propria forza indebolisce la presunta normale identificazione del corpo colla coscienza;[1] dopo, una sensazione di sonno, provocata dalla cessazione di ogni attività diretta verso l'esterno; e infine — quando, cessata la presunzione che quanto non è il nostro vero sé invece lo sia, cessa di esistere, essendo il proprio sé tutte le cose, la presunzione che quanto veramente lo è non lo sia — uno stato di vibratività, causato dal sorgere della gran pervasione.[2] Queste cinque esperienze corrispondono agli stati di veglia, sogno, sonno profondo, quarto e transquarto,[3] e si producono di mano in mano che si entri nelle ruote del triangolo, del bulbo, del cuore, del palato e della serpentina terminale.[4] Quello che è, in tale riposo nelle respirazioni, quel movimento supremo che le anima, si manifesta in tre modi diversi, secondo che in esso il conoscibile sia o dissolto o in atto di esplicitarsi e già esplicitato. Questi tre gradi sono, come noi diremo a luogo e tempo opportuni, i tre simboli. Il simbolo supremo è qui poi il cuore della *Yoginī*.[5] Lo stato di movi-

[1] La forza è l'energia dell'io, che viene percepito all'improvviso in tutta la sua purezza. A questa identificazione della coscienza col corpo, col soffio vitale, eccetera, siamo assuefatti, leggiamo nel *Tantrāloka*, da un numero infinito di vite, tante quante la sabbia del mare (TA, v., p. 411). [2] La coscienza nella sua pienezza.

[3] Sugli stati vedi più avanti, cap. 9, pp. 188 sgg.

[4] La ruota finale, dove è ascesa la *kuṇḍalinī*, la serpentina. Vedi l'Introduzione, pp. 69-70.

[5] I tre simboli sono i tre *linga* (vedi l'Introduzione, p. 65). Il cuore della *yoginī* è la coscienza stessa, la grande matrice cosmica.

mento per eccellenza è, a questo proposito, realizzato attraverso un riposo nell'emissione, quando cioè sorge dentro di noi lo stato di unione tra Śiva e la Potenza, come quello che appunto consiste in un continuo alternarsi di contrazioni e dischiusioni.[1]

E tanto basti intorno a questa parte. La penetrazione in tale stato può essere solo sperimentata da se medesimi.

Prima nella coscienza
sua propria, e nel conoscibile poi
riposando, il devoto lo empia ed empiutolo
in esso riposi e d'un subito
la distinzione in oggetto e soggetto divori.
E mercé poi alla pervasione
riposi. Son queste, col vuoto,
dal soffio ascendente al pervadente, le sei
terre strumento. Il diverso spiegarsi
degli stati di veglia e degli altri sopr'esse si fonda.

E, in breve, chi in essi si esercita
raggiunge la sede pensiero, la fonte
d'ogni creare e dissolvere.

Queste sono le stanze di intermezzo. E questa è la respirazione.

1 "Un'asina o una giumenta si rallegra in cuor suo quando entra in uno stato in cui i suoi genitali, la sede della beatitudine, si contraggono e si dischiudono; in considerazione di quest'esempio giova dunque raggiungere lo stato di unione di Śiva e della Potenza, consistente in tali movimenti di dischiusione e contrazione

3. Ora passeremo al "fonema", costituito dal soffio vitale nella sua forma sottile. Il cosiddetto "fonema" è, a questo proposito, quel suono, simile ad un emissione inarticolata di voce, che si manifesta nella respirazione da noi descritta. La natura di questo "fonema" consiste essenzialmente nei semi della creazione e della dissoluzione,[1] e, attraverso costante esercizio su di esso, si arriva a conseguire la suprema coscienza. Pronunciando dentro di noi o formulando a memoria le varie consonanti da *k* a *s*, con o senza le vocali, si produce, cioè, questa o quella specie di contatto col movimento della coscienza: il quale si manifesta appunto in tutta la sua pienezza, se i suoni che lo determinano sono esenti dal rapporto convenzionale costante sussistente tra segno fonico e cosa significata.[2] Anche le parole dotate di tale rapporto suscitano tuttavia l'immagine di questo o di quell'oggetto, come cioè una qualunque costruzione immaginaria, e via discorrendo.[3] La dottrina segreta del "fonema" consiste in questo, che cioè lo *yogin* unificati, dopo di essere entrato in contatto colla coscienza suprema, il cuore, la gola e le labbra, deve uni-

e gravido di tutte le cose via via dissolte e create in esso senza sosta" (TA, v, p. 361; cfr. anche PTV, p. 227). L'esempio dell'asina eccetera è tratto sicuramente da qualche *tantra* e ripreso da Abhinavagupta. Su tutto ciò vedi anche l'Appendice terza, pp. 321 sgg.

[1] I movimenti di espirazione ed inspirazione rappresentati simbolicamente dai fonemi *h* e *s*. [2] Cfr. l'Introduzione, pp. 47 sgg.

[3] In altri termini, se dotate di una certa efficienza sono anche le parole convenzionali, tanto piú lo debbono essere quelle aconvenzionali.

ficare tra di loro anche le due ruote finali ed il cuore.[1] Secondo alcuni, certi suoni alfabetici interiori, bianchi, gialli e via dicendo, sviluppatisi in unione con un interno vibrante pensiero, possono, meditati, provocare un'esperienza diretta della coscienza.

> Compenetrati nella propria sede
> grazie a quel movimento di coscienza
> che nasce, il senso espresso non essendoci,
> ed alla luna ed al sole repressi,[2]
> piena l'intelligenza brilla, in questo
> mezzo dei semi e dei gruppi sillabici.

Questa è la stanza d'intermezzo. E questo è il metodo che si basa sul "fonema". Le "pose" le esporremo là dove parleremo delle *mudrā*.[3]

> Il discorsivo conoscere in certi non riesce
> a diventare pieno da sé, e fa bisogno di mezzi
> per renderlo puro. Molteplici sono i mezzi, basati
> sulla mente, sul soffio, sul corpo, sul mondo
> esteriore, laonde minimi sono chiamati.
> Ma quanto al frutto supremo, alla mèta,
> non v'è certo divario veruno.

[1] Vedi l'Introduzione, pp. 90 sgg.

[2] Il soffio ascendente e quello discendente, eccetera.

[3] Le pose che possono essere apprese solo dalla viva voce del Maestro sono implicite nei brevi accenni alle *mudrā* nei capp. 13 e 22.

6.

Vediamo adesso i mezzi di realizzazione che si basano sulla realtà esteriore, i quali sono chiamati col nome di "varietà dei supporti". Il supporto, a questo proposito, può essere triplice: l'aria del soffio vitale, il corpo e la realtà esteriore. Qui soltanto i metodi concernenti il soffio vitale. Tutta questa intera Via — che descriveremo in seguito[1] — riposa sul soffio vitale ed è, da esso, misurata. Il tempo è, unicamente, ciò che la misura secondo successione e non successione. Esso appare nell'interno del Signore e la sua apparizione è suscitata dalla potenza divina, chiamata Kālī. Ed il soffio vitale non è altro che questa apparizione differenziata della successione e della non successione. La coscienza, infatti, prende una forma separata dalle cose conoscibili e quindi, in virtú di questa limitazione — autodeterminandosi in realtà conoscibile — si presenta nell'aspetto di etere.[2] Subito dopo, grazie

[1] Cfr. piú avanti, capp. 7-10 e l'Introduzione, p. 82.

[2] L'etere è il vuoto. Su tutto ciò, cfr. l'Introduzione, pp. 67-68.

alla sua libertà, la coscienza si proietta su questo conoscibile, desiderosa di farlo suo; da questo momento in poi, essa diventa soffio vitale, vita, nel senso che quello che in essa prevale è la potenza di azione. Questo soffio vitale, questa vita empie il corpo con cinque forme diverse; appunto per questo fatto, il corpo appare come se fosse cosciente.

La potenza di azione genera, da una parte, la Via del tempo e, dall'altra parte, la Via dello spazio costituita dalla molteplicità dei corpi. Nella Via del tempo sono comprese tre Vie, ossia la Via delle lettere, la Via dei *mantra* e la Via delle formule di lode, di forma suprema, sottile e grossa rispettivamente. La Via dello spazio contiene, analogamente tre Vie, ossia la Via delle compagini, la Via dei princípi e la Via dei mondi, le quali saranno esposte a tempo e luogo opportuni.[1]

Se, a questo proposito, il soffio ascendente è fuso e diffuso, nel corpo, dentro e di fuori, uno sforzo riconoscibile e manifesto si ha tuttavia, soltanto a partire dal cuore, e perciò a partire appunto da esso sarà qui esposto. La causa che determina la spinta del soffio vitale è triplice, ossia una potenza del Signore, la potenza del Sé e il soffio ascendente: ognuno di questi tre elementi potendo, secondo i casi, prevalere sugli altri.[2] Il movimento del soffio ascendente, che

[1] La via dei mondi e la via dei princípi sono rispettivamente esposte nei capp. 7 e 8. Sulle altre cfr. il cap. 10.

[2] La potenza del Signore prevale sugli altri quando uno apre e

parte dal cuore e termina nella ruota finale,[1] si svolge in uno spazio di trentasei dita, una volta nell'espirazione ed una volta nell'inspirazione: dove ogni dito è, naturalmente, commisurato alla proporzione di ogni essere, ogni essere avendo una forza, una capacità di sforzo ed un corpo a lui proporzionali. Nello spazio di un atto respiratorio,[2] si conclude il tempo in tutte le sue partizioni, i periodi di ventiquattro minuti, i giorni lunari, i mesi, gli anni, i periodi di molti anni. Precisamente: se facciamo equivalere la sessantesima parte di un periodo di ventiquattro minuti ad un dito e un quinto si ha, secondo questo criterio, il sorgere di un periodo di ventiquattro minuti; un periodo di ventiquattro minuti è, infatti, costituito da sessanta periodi di ventiquattro secondi, e, perciò, equivale a settantadue dita.[3]

Veniamo adesso al sorgere di un giorno lunare. Un periodo di un ottavo di secondo equivale a due dita e un quarto; quattro periodi di un ot-

chiude gli occhi; la potenza del sé quando si contraggono e distraggono i genitali; la potenza del soffio ascendente nella respirazione vera e propria (TA, VI, p. 46).

[1] La ruota finale di cui qui si parla non è la ruota finale vera e propria, dodici dita sopra il foro di Brahmā, ma il foro di Brahmā stesso.

[2] Un atto respiratorio medio dura 4 secondi; in ventiquattr'ore ce ne sono 21 600.

[3] Se nei quattro secondi dell'atto respiratorio si proietta un periodo di ventiquattro minuti, ogni sessantesimo di questo periodo (24 secondi) equivale ovviamente al periodo di un 1/15 di secondo ($1/15 \times 60 = 4$), al tempo cioè impiegato dal soffio vitale a percorrere un dito e un quinto di spazio ($1\,{}^1/_5 \times 60 = 72$).

tavo di secondo costituiscono un periodo di mezzo secondo. I crepuscoli consistono in un mezzo ottavo di secondo ciascuno.[1] Nell'espirazione si ha il giorno, nell'inspirazione la notte.

Passeremo ora al sorgere di un mese. Il giorno equivale qui alla quindicina oscura, la notte alla quindicina chiara.[2] Il primo e l'ultimo mezzo periodo di un ottavo di secondo di ogni quindicina sono i momenti di riposo e sono, perciò, esclusi da ogni determinazione temporale. I giorni lunari sono rappresentati dai quindici ottavi di secondo intermedi. Ognuno di essi è costituito da un momento di luce e da un momento di riposo, che corrispondono, rispettivamente, al giorno ed alla notte. Il giorno, a questo proposito, consiste in uno stato di conoscibilità, nella luce; la notte nel dissolversi del conoscibile nel soggetto riflettente.[3] Di questi due

[1] Il giorno lunare, costituito dalla trentesima parte di un mese lunare, sta qui per giorno in generale. Ogni periodo di mezzo secondo (in quattro secondi ce ne sono otto) equivale, misurato in tempo esteriore, a tre ore ($3 \times 8 = 24$). I crepuscoli che si hanno nel momento in cui il sole (= soffio ascendente) è tramontato e la luna (= soffio discendente) non è ancora sorta sull'orizzonte, e viceversa, sono esclusi dal computo, non sono misurati dal tempo. Nei crepuscoli si produce l'eliminazione di ogni dualità, di ogni polarità (in essi non c'è piú né sole né luna, né soffio ascendente né soffio discendente, né giorno né notte, eccetera) e quindi una vera e propria interruzione della durata profana, della trasmigrazione.

[2] Mentre, durante la proiezione del giorno, il giorno equivaleva all'espirazione, questa, nella proiezione del mese, equivale alla quindicina scura. Il contrario dicasi della quindicina chiara.

[3] Il giorno (la luce) simboleggia la creatività incessante della coscienza, il suo uscire fuori di sé; la notte (il pensiero) il riposo della luce, dell'essere nel soggetto.

momenti di luce e di riposo, esistono poi infinite varietà, provocate dalla loro maggiore o minore durata. Quando sono eguali, si ha l'equinozio. Nella quindicina oscura, la luna — il soffio discendente — depone, ad una ad una, tutte le sue parti alimentatrici nel sole — il soffio ascendente — fino a quando, nel quindicesimo ottavo di secondo, in vicinanza della ruota finale, la luna, le cui parti si sono successivamente esaurite, si dissolve nel sole, nel soffio ascendente. Il mezzo ottavo di secondo che vien subito dopo è il punto di connessione tra le due quindicine; di questo mezzo ottavo di secondo, la prima metà appartiene al giorno lunare di novilunio, che lo precede; e la seconda metà al primo giorno lunare della seconda quindicina. Quando, a questo proposito, in questa parte, attribuita al primo giorno lunare della quindicina chiara, si inserisce la parte attribuita al novilunio, si ha l'eclissi. Quest'inserirsi è causato da un'interruzione del giorno, che può essere provocata o da un colpo di tosse, o da uno sforzo intenzionale, o da cosciente attenzione, eccetera. Nell'eclissi, il demone Rāhu [1] — il soggetto conoscente mayico — che si accompagna alla luna, cioè al conoscibile, beve l'ambrosia lunare, che defluisce allora nel sole. Per sua intrinseca natura, egli non è tuttavia capace di dissolverli ma solamente di

[1] Rāhu è il nodo ascendente della luna, considerato dagli Indiani come un pianeta di carattere demoniaco. Un colpo di tosse eccetera aumenta la velocità del soffio vitale che quindi occupa una parte di giorno in meno.

offuscarli. Questo momento effettua l'unificazione di soggetto conoscente, mezzi di conoscenza e conoscibile [1] ed è, perciò, singolarmente propizio; i frutti che esso somministra sono attinenti all'aldilà. Successivamente, durante l'inspirazione, il sole, naturato di intelligenza, empie, progressivamente, la luna — il soffio discendente — dotandola, ad una ad una, di tutte le sue parti, fino a quando, nel quindicesimo ottavo di secondo, si ha il plenilunio. Subito dopo, si ha il momento di connessione tra le due quindicine e l'eclissi, come prima; i frutti che questa somministra sono però, a differenza dell'altra, attinenti alla vita di qua.

Adesso il sorgere di un anno. Alla quindicina scura corrisponde, in questo caso, il moto di progressione solare verso settentrione; ogni sei dita, si verifica il transito del sole da un asterismo zodiacale all'altro,[2] dal Capricorno ai Gemelli. Nell'anno, ogni dito equivale a cinque giorni lunari,[3] soggetti anch'essi alla solita divisione in giorni e in notti. Nella stessa maniera, durante l'inspirazione, si ha il moto di progressione solare verso meridione. Dal Capricorno in poi, corrispondono ai dodici asterismi i seguenti momenti, ossia embrionalità, desiderio di nascere, tendenza alla nascita, vicinanza alla nascita futura, principio della nascita e fatto di stare per nascere: ai quali si debbono aggiungere le sei cosiddette modificazioni, ossia la nascita, l'esserci, lo sviluppo, la maturità,

[1] Il nodo ascendente, il sole e la luna.

[2] $12 \times 6 = 72$.

[3] $5 \times 72 = 360$.

la diminuzione e la dissoluzione. I frutti suscitati dalle pratiche devote, celebrate durante questi periodi, sono in correlazione coi caratteri dei singoli asterismi. I dodici mesi sono inoltre presieduti da dodici Rudra — da Dakṣa a Pitāmaha — e da dodici potenze. E questo è il sorgere di un anno.

Se si attribuisce ad ogni dito il valore di sessanta giorni lunari ed il valore di un anno ad ogni transito del sole da un asterismo zodiacale all'altro, in un'espirazione ed inspirazione si ha, complessivamente, il sorgere d'un ciclo di dodici anni.[1]

Attribuendo poi ad ogni dito il valore di trecento giorni lunari e, quindi, ad ogni dito e un quinto — nello stesso spazio, cioè, dove prima sorgeva un quindicesimo di secondo — il valore di un anno, si hanno cinque anni per ogni transito del sole da un asterismo zodiacale all'altro; secondo questo criterio, in un'espirazione ed inspirazione si conclude dunque un periodo di sessanta anni, cioè di ventunmila e seicento giorni lunari. Tanto, appunto, è il numero degli atti respiratori che sono contenuti in un giorno ed in una notte. Periodi maggiori di sessanta anni non sono qui oggetto di disamina, ché di essi non c'è fine.

Quanto al tempo esterno, un anno umano equivale, a questo proposito, ad un giorno lunare divino. Secondo questo metodo, i quattro eoni so-

[1] 72×60=4320, cioè il numero dei giorni contenuti in dodici anni.

no costituiti da dodicimila anni divini. Essi, a cominciare dal primo, consistono ognuno in quattromila, in tremila, in duemila, ed in mille anni divini, piú otto crepuscoli di altrettante centinaia di anni. Moltiplicando i quattro eoni per settantuno, si ottiene un cosiddetto "regno di Manu". Quattordici regni di Manu costituiscono un giorno di Brahmā. Alla fine di un giorno di Brahmā, tre mondi essendo bruciati da Kālāgni, ed altri tre addormentati dal fumo, le creature tutte, spinte dall'impeto delle fiamme, si precipitano nel mondo Janaloka, dove restano in forma di "esseri privi di sensi a causa della dissoluzione",[1] mentre ancor desti, Kūṣmāṇḍa, Hāṭaka,[2] eccetera, si diportano nel mondo Maholoka. Successivamente, finita la notte, si ha, da parte di Brahmā, una nuova creazione. La vita di Brahmā dura cent'anni, costituiti naturalmente da tali giornate. Cento anni di Brahmā sono un giorno di Viṣṇu; la stessa cosa deve ripetersi nei riguardi della notte. Anche Viṣṇu vive cento anni. Cento anni di Viṣṇu sono un giorno di Rudra, cioè il signore del mondo dei Rudra; tant'è pure la notte; come prima l'anno. Rudra campa lui pure cento anni. Alla fine di questo periodo, Rudra si immerge in Śiva; e con questo abbiamo detto quali sono i limiti della potestà di Rudra. La vita di Rudra corrisponde a un giorno dei

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 84-85 e piú avanti, pp. 176 sgg.

[2] Kuṣmāṇḍa presiede alle zone infere e Hāṭaka alle cosiddette zone intermedie (pātāla). Kālāgni è il signore di un omonimo spazio cosmico.

Cento Rudra, che sorreggono l'uovo di Brahmā;[1] tant'è la loro notte. Anch'essi vivono cento anni. Quando i cento Rudra muoiono, l'uovo di Brahmā si dissolve. Quanto alla vita dei Rudra che risiedono nei princípi acqua, eccetera, fino al principio materia, accade la stessa cosa, che, cioè, la vita dell'uno equivale ad un giorno dell'altro che gli è superiore. Finalmente, Brahmā ed i Rudra che presiedono ai princípi acqua, eccetera, risiedono nella materia. L'ufficio della dissoluzione spetta, allora, a Śrīkaṇṭhanātha. La dissoluzione da lui compiuta è la dissoluzione intermedia, cessata la quale, si ha di nuovo una creazione in cui chi ha raggiunto la liberazione basandosi su scritture diverse dalle nostre viene ricreato di nuovo. L'intera vita di Śrīkaṇṭha equivale poi ad un giorno dei Rudra, che abitano nelle corazze;[2] tant'è la loro notte. La loro vita equivale ad un giorno di Gahaneśa; e tant'è la sua notte, durante la quale l'universo si dissolve in *māyā*. Gahaneśa lo ricrea, poi, di nuovo. Per ottenere la durata di un giorno di *māyā*, bisogna moltiplicare la durata limite della materia per mille trilioni: di eguale durata la sua notte, che corrisponde alla dissoluzione. La durata limite di *māyā*, moltiplicata per diecimila trilioni, equivale ad un giorno del principio Īśvara, durante il quale il soffio vitale crea il mondo;[3] e tant'è la sua notte,

[1] Cfr. piú avanti, cap. 7.

[2] Sui vari princípi, le corazze eccetera, cfr. piú avanti, cap. 8.

[3] Il "no" che dice a se stesso la coscienza comincia inizialmente ad apparire nel principio Īśvara, dove per la prima volta il "questo"

nella quale il soffio vitale cessa. Anche in quella coscienza che, pur cessato il soffio vitale che arriva fino al foro di Brahmā, a lui sopravvive, c'è pur sempre però una certa forma di successione. La cifra che risulta dalla durata di un giorno di Īśvara moltiplicata per diecimila trilioni equivale ad un giorno di Sadāśiva. Durata eguale ha la sua notte, che corrisponde alla grande dissoluzione. Sadāśiva, alla fine della sua durata limite, transita, successivamente, attraverso il punto, la mezzaluna e l'ostruttrice e, infine, si risolve nel suono; il suono nel principio Potenza; questo nella Pervadente; e questa nel "Senza-supporto". Alla durata limite della Potenza, moltiplicata per un miliardo di trilioni, corrisponde un giorno del "Senza-supporto", il quale si risolve a sua volta nel piano della Eguale, che, come indica il suo nome, è l'uguaglianza, il *brahman*.[1] I movimenti ciclici di creazione e di dissoluzione di tutti i periodi temporali da noi esaminati sorgono, appunto, da questo tempo immisurabile, contenu-

(sia pure un "questo" che fa ancora corpo coll'io) ha la prevalenza sull'io. Cfr. l'Introduzione, pp. 83-84.

[1] Tra Sadāśiva e la coscienza nella sua purezza si possono distinguere, a parte la solita divisione in due princípi, la Potenza e Śiva, otto momenti diversi, chiamati il punto, la mezzaluna, l'ostruttrice, il suono, la potenza, la pervadente, il senza-supporto e l'uguale. Tra il suono e la potenza si trova qualche volta un momento intermedio, chiamato la fine del suono, e, sopra l'uguale, la transmentale. Questi vari momenti possono per esempio essere sperimentati dallo *yogin*, durante la meditazione o pronunciazione della sillaba *oṃ*. Mentre il primo di essi — il punto — coincide colla risonanza nasale con cui questa termina, gli altri sono immaginati come delle parti foniche sempre piú sottili e non percepibili all'orecchio ordinario.

to nel piano della Eguale, di cui son quasi, per dir cosí, il chiudere e schiuder di ciglia.

Uno, dieci, cento, mille, diecimila, centomila, un milione, dieci milioni, cento milioni, un miliardo, dieci miliardi, cento miliardi, un bilione, dieci bilioni, cento bilioni, un trilione, dieci trilioni, cento trilioni: tali i diciotto numeri, progressivamente moltiplicati per dieci, su cui nei nostri calcoli ci siamo basati.

In conclusione, in un solo atto respiratorio, che consiste in una grande creazione, cioè nella stessa forza creatrice della coscienza, infinite sono le creazioni e le dissoluzioni intermedie: il quale atto respiratorio riposa, a sua volta, nella coscienza limitata; la coscienza nell'incondizionato;[1] e questo nell'intelligenza nella sua purezza: della quale soltanto questo è il movimento, ossia questo cosiddetto sorger del tempo. I diversi ritmi temporali che si possono produrre nel sogno, in un momento di abbandono alla fantasia, eccetera, non importano dunque contraddizione alcuna.

Non altrimenti, cosí come il tempo sorge nel soffio ascendente, esso sorge anche nel soffio discendente inferiore, a cominciare dal cuore fino alla radice. Nello stesso modo, in effetto, che nel cuore, nella gola, nel palato, nella fronte, nel foro di Brahmā e nella ruota finale risiedono le sei forze causali, cioè Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Sadāśiva ed il "Senza-supporto", cosí pu-

[1] L'incondizionato è qui il vuoto.

re, nel soffio discendente inferiore, esse presiedono, rispettivamente, al cuore, al bulbo, ai movimenti di contrazione e di dischiusione dei genitali ed alla ruota finale.[1] Tali forze oltre a ciò presiedono, rispettivamente, all'infanzia, alla giovinezza, alla maturità, alla morte, alla rinascita ed alla liberazione.

Vediamo adesso il sorgere del tempo nel soffio equilibrante. Il soffio equilibrante, circolando attraverso i dieci canali cardiaci, distribuisce imparzialmente a tutto il corpo i vari umori, eccetera. Esso, circolando nelle otto direzioni, asseconda, per cosí dire, quelle che sono le funzioni dei loro rispettivi otto guardiani,[2] rispetto al soggetto conoscente. Circolando su e giú, va e viene principalmente per tre canali.[3] All'aurora di un giorno equinoziale esterno, esso spira, a questo proposito, per un periodo di mezz'ora nel canale di mezzo.[4] Si hanno, successivamente, cinque pas-

[1] Qui la ruota finale equivale alla ruota da cui comincia a salire la *kuṇḍalinī*, alla radice, nella regione perineica (TA, IV, p. 157).

[2] Gli otto guardiani delle direzioni sono Indra (E), Agni (SE), Yama (S), Nirṛti (SO), Varuṇa (O), Vāyu (NO), Soma (N), Īśāna (NE).

[3] *Iḍā* e *piṅgala* a sinistra e a destra, e la *suṣumnā* al centro. Cfr. l'Introduzione, pp. 68-69.

[4] Dalle 6 1/2 alle 7 dell'equinozio di primavera il soffio equilibrante spira, dunque, attraverso il canale di mezzo (a questa mezz'ora corrispondono i gradi 15'-30' dell'Ariete). Successivamente esso entra alternativamente per un'ora ciascuno, nei due canali di sinistra, e di destra, fino alle ore 12, in cui spira per un'ora nel canale mediano (questo periodo corrisponde alla Bilancia e quindi all'equinozio autunnale) per entrare subito dopo alternativamente nei canali di destra e di sinistra, un'ora ciascuno. Alle 18 il respiro equilibrante rientra di nuovo nella *suṣumnā* dove si trattiene

saggi da un asterismo zodiacale all'altro, a sinistra, a destra, a sinistra, a destra, a sinistra; ciascuno di essi dura novecento atti respiratori e, quindi, equivale a un'ora.[1] Compiuti questi cinque transiti da un asterismo zodiacale all'altro — passate, cioè, cinque ore — si ha l'equinozio autunnale, il quale si verifica a mezzogiorno e dura novecento atti respiratori. Dopo di ciò si hanno altri cinque passaggi da un asterismo zodiacale all'altro, a destra, a sinistra, a destra, a sinistra, a destra; ognuno di essi dura novecento atti respiratori. Tutto ciò si ripete, uguale, nella notte. Nei giorni e nelle notti equinoziali si hanno, dunque, dodici e dodici passaggi da un asterismo zodiacale all'altro. Naturalmente, a misura che i giorni aumentano o scemano di durata, aumentano e scemano anche i passaggi da un asterismo zodiacale all'altro. In un ciclo respiratorio del soffio equilibrante, il quale è privo di inspirazioni e di espirazioni ed è, perciò, unico, sorgono cosí due anni. In modo analogo al soffio ascendente, eccetera, anche nel soffio equilibrante possono sorgere periodi di dodici anni, e via dicendo.

Nel soffio verticale, il tempo — tempo che ben inteso non è piú che una vibrazione sottile di coscienza — arriva poi fino alla ruota finale;[2] e i procedimenti che si debbono applicare nei

per mezz'ora, la quale corrisponde ai gradi 1'-15' dell'Ariete. Subito dopo ricomincia un altro ciclo.

[1] 4"×900=60 minuti.

[2] Dodici dita sopra il foro di Brahmā.

suoi riguardi sono gli stessi di prima. Il tempo — e tempo questo che si presenta in forma di un sottilissimo fervere di coscienza — sorge parimenti anche nel soffio pervadente, sebbene esso pervada tutte le cose e sia privo perciò di successione.

Veniamo adesso al sorgere dei suoni alfabetici. In ogni ora e mezza, sorge una classe; durante gli equinozi, tanto di giorno che di notte, sorge lo stesso numero di classi. Ogni lettera dura duecentosedici atti respiratori, cioè quattordici minuti e ventiquattro secondi.[1] Tale il sorgere dei suoni alfabetici, il quale non è volontario. Volontario è viceversa il sorgere dei *mantra*. Chi, giorno e notte, pensa al vario sorgere dei *mantra*, arriva automaticamente, col solo pensare a questi *mantra*, ad immedesimarsi colla divinità insita in essi, a quel modo, cioè, che chi guida una ruota, che abbia tutt'intorno attaccati dei vasi per attingere acqua, ottiene gli effetti desiderati senza bisogno di pensare ad essi ad uno ad uno, ma solo a girare la ruota. Un *mantra* perpetuo, cioè monosillabico, sorge a questo proposito, tante volte quanti sono gli atti respiratori; se bisillabico, la metà. Seguitando di questo passo, una ruota di cento ed otto sillabe sorge duecento volte soltanto.[2]

[1] Le otto classi dell'alfabeto durano ognuna 1350 atti respiratori, cioè un'ora e mezzo (4″×1350=90 minuti). Nella respirazione il sorgere delle otto classi occupa cosí 12 ore. Ogni lettera dura 216 atti respiratori (216×50=10 800, cioè la metà degli atti respiratori contenuti in un periodo di 24 ore).

[2] 108×200=21 600. In questo caso, il respiro va dunque con-

Frutto di chi riposa su queste pratiche, che si basano sulla respirazione nelle sue due forme, grossa e sottile,[1] è la progressiva soppressione degli atti respiratori, la divorazione del tempo: soppressi i quali e divorato il quale, la coscienza splende, infine, in tutta la sua pienezza, nella sua assoluta unicità gravida di tutte le sue molteplici potenze. Ciò che spezza l'unicità della coscienza sono, in effetto, soltanto le diversità temporali e non quelle della realtà conoscibile, com'è, per via di esempio, provato dalla forma di conoscenza di uno che sta sulla cima di una montagna.[2] Un istante non è altro che la durata di un atto di conoscenza. Fino a quando non si produce un nuovo sorger di soffio vitale, la conoscenza inoltre è unica. Le cose, in effetto, debbono stare per forza cosí, ché altrimenti non ci sarebbe piú nessuna rappresentazione discorsiva unitaria, dato che esse sono impregnate di parole e queste son successive e che successive son financo le more. "Una mezza mora — come ha detto infatti Pāṇini — al principio dell'accento mediano è acuta." [3] Fino a che dunque non sorge un altro movimento di soffio vitale, la cono-

trollato in modo che in 24 ore non si abbiano piú di 200 atti respiratori, i quali dovranno durare ciascuno 432 secondi. Lo stesso dicasi, *mutatis mutandis*, per *mantra* di un maggior numero di sillabe.

[1] Il soffio vitale sottile è il soffio vitale considerato come supporto del suono. Cfr. indietro, pp. 127, 134.

[2] Cfr., per esempio, piú avanti, Appendice prima, pp. 312 sgg.

[3] Pāṇini, 1,2,32. Se non si ammette dunque come unità di misura l'atto respiratorio, si incorrerebbe perciò nell'errore di un regresso all'infinito.

scenza è una. Quando perciò pensiamo alle ottantun formule di lode, addentrandoci nei molteplici attributi divini, tale rappresentazione discorsiva — che questa volta ha, per oggetto, il Signore — non cessa di essere una:[1] la quale, divorato il tempo, diventa poi una forma di conoscenza esente da rappresentazioni discorsive. Chi tutta l'intera via del tempo veda cosí nel sorgere del soffio vitale, e in esso misuri innumerevoli multiformi creazioni e dissoluzioni, e riconosca che il Signore altro non è se non il suo proprio sé, questi diventa un liberato.

Chi vede ch'è una potenza del sé,
della coscienza, il soffio vitale e che in esso
tutti i cicli del tempo si basano assieme alle ruote
del permanere creare dissolvere
senza tregua su questi applicato diventa il Tremendo.

[1] In altre parole, fino a che non sorge un altro atto respiratorio, la conoscenza resta unica, quantunque sia il numero delle cose considerate. La ruota di ottantun momenti sta qui per qualsiasi altra ruota, costituita da un numero piú o meno grande di potenze (e quindi di attributi: cfr. l'Introduzione, pp. 55 sgg.) in cui pensiamo concludersi l'attività del Signore, della coscienza. Ogni formula di lode e quindi ogni mezza mora da cui deriva (cfr. piú avanti, p. 328) è considerata, come una potenza, una cogitazione divina, alla stessa guisa delle varie lettere.

7.

Passeremo ora alla Via dello spazio. La Via dello spazio, nata da quella potenza che manifesta la molteplicità dei corpi, riposa, in questo proposito, tutta intera, nella coscienza e, attraverso essa, nel vuoto, nella mente, nel soffio vitale, nelle ruote dei canali, e nelle ruote secondarie,[1] e poi esternamente, nel corpo, nel simbolo, nella superficie sacrificale, nell'icone, eccetera. Per mezzo della risoluzione di questa Via, tutta intera, nel corpo, del corpo nel soffio vitale, del soffio vitale nella mente, della mente nel vuoto e del vuoto nella coscienza, si realizza la piena, perfetta Coscienza. Chi conosce l'essere proprio dei trentasei princípi, deve non solo pensare che la coscienza, cioè il Signore, tutti li trascenda, ma che essa sia anche costituita dal tutto, immanente in esso; ché altrimenti corre il rischio di confondere colla suprema realtà ciò che è, unicamente, un particolare aspetto del conoscibile, ovvero

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 70 sgg.

Viṣṇu, Brahmā, eccetera, i quali sono le divinità che presiedono alla sfera di *māyā*. Per questo fatto, bisogna necessariamente studiare qual è la procedura tenuta dai libri sacri in quanto che, com'è stato detto, "di là dall'istituto dei libri sacri, non c'è conoscenza".[1]

Il principio terra, il quale si estende per un miliardo di misure, costituisce a questo proposito, la sfera dell'uovo di Brahmā. Dentro di essa stanno Kālāgni, le zone infere, le zone intermedie, la terra e il cielo fino al mondo di Brahmā. Di là dall'uovo di Brahmā, ci sono i cento Rudra. Gli uovi di Brahmā sono innumerevoli. Il principio acqua è dieci volte maggiore del principio terra; cosí fino al senso dell'io i vari princípi — l'acqua, il fuoco, il vento, l'etere, i cinque elementi sottili e gli undici sensi — sono, progressivamente, dieci volte maggiori l'uno dell'altro. Il principio mente è cento volte maggiore del senso dell'io. Il principio materia è mille volte maggiore del principio mente. Tale l'estensione dell'uovo della materia; anch'essi, come l'uovo di Brahmā, sono senza numero.

Il principio anima è diecimila volte maggiore del principio materia. Il principio necessità è centomila volte maggiore del principio anima. I princípi successivi — dalla necessità fino al principio efficienza finita — sono, ciascuno, un milione di volte maggiore l'uno dell'altro. Essi sono: la necessità, l'attaccamento, la sapienza im-

[1] SvT, XI, 113. Sui vari princípi, eccetera, cfr. l'Introduzione, pp. 81 sgg. e piú avanti il cap. 8.

pura, il tempo e l'efficienza finita. Il principio *māyā* è dieci milioni di volte maggiore del principio efficienza finita. Tale l'estensione dell'uovo di *māyā*.

Il principio Sapienza Pura è cento milioni di volte maggiore del principio *māyā*; il principio Īśvara, un miliardo di volte maggiore del principio Sapienza Pura; il principio Sadāśiva, dieci miliardi di volte maggiore del principio Īśvara; il principio Potenza, un miliardo di volte maggiore di Sadāśiva. Tale l'estensione dell'uovo della potenza. Questa potenza, la quale pervade ed interpenetra — internamente ed esternamente — tutto l'universo, viene, appunto, per questo, chiamata col nome di Pervadente.

In conclusione, tutti questi princípi, in rapporto alla loro estensione, sono, progressivamente, inclusi l'uno nell'altro, sí che ciascuno di essi è, di regola, pervaso ed interpenetrato dal susseguente, che lo pervade e interpenetra. E tutto ciò fino al principio Śiva, che pervade ed interpenetra l'intera via, ivi comprese tutte le potenze e tutti i princípi. Il principio Śiva sta, da parte sua, di là dalla realtà conoscibile, trascende e, insieme, pervade ed interpenetra tutte le Vie.

I Signori dei vari mondi contenuti dentro questi princípi abitano su questa terra, e, a seconda che uno muoia nella sfera d'azione di questo o di quello, è, da costui, assegnato ai mondi corrispondenti. E, attraverso l'iniziazione, si è da essi via via spinti sempre piú in alto. Eccoli:

Kālāgni e Kūṣmāṇḍa, signore delle zone infere, Hāṭaka, Śiva, signore della superficie terrestre, Brahmā, signore dei sette mondi; questi i cinque Rudra che abitano dentro l'uovo di Brahmā.

In basso Ananta; da oriente in poi, fino allo zenith, Kapālīśa, Agnirudra, Yama, Nairṛta, Bala, Śīghra, Nidhīśvara, Sarvavidyādhipa, Śambhu; insieme con essi, Vīrabhadra. Tanto l'uovo della terra, la compagine della Cessazione; esso contiene sedici mondi.

Lakulin, Bhārabhūti, Diṇḍi, Āṣāḍhin, Puṣkara, Naimiṣa, Prabhāsa, Amareśa: tali, ad uno ad uno, gli otto piani contenuti nell'acqua.

Bhairava, Kedāra, Mahākāla, Madhyama, Amrātikeśa, Jalpeśa, Śrīśaila, Harīndu: questa è l'ogdoade arcana che abita nel fuoco.

Bhīmeśvara, Mahendra, Aṭṭahāsa, Vimaleśvara, Kanakhala, Nakhala, Kurukṣetra, Gayā: questa è l'arcanissima ogdoade che abita nell'aria.

Sthānu, Svarṇākṣaka, Bhadra, Gokarṇaka, Mahālaya, Avimukteśa, Rudrakoṭi, Ambarāpada: questa l'ogdoade purificatrice che abita nell'etere, negli elementi sottili e nei sensi.

Sthūla, Sthūleśvara, Śaṇkukarṇa, Kālañjara, Maṇḍaleśvara, Mākoṭa, Duraṇḍa, Chagalaṇḍaka: tale l'ogdoade che abita nel senso dell'io. Altri

dicono che nel senso dell'io sono compresi gli elementi sottili ed i sensi.

Nella mente ci sono le otto stirpi divine; nella materia gli otto *yoga*, da Akṛta in poi. Dall'acqua alla materia si ha, dunque, la compagine del fondamento, colle sue sette ogdoadi di mondi.

Nell'anima sono undici Rudra, ossia Vāma eccetera; nella sapienza impura, nell'efficienza finita e nelle necessità ci sono due piani ciascuno, nel tempo tre; otto in *māyā*. Tanta è la compagine della Sapienza, dall'anima fino a *māyā*; essa contiene ventotto mondi. Nella sapienza pura se ne hanno cinque; nel principio Īśvara abitano gli otto signori delle entità sapienzali.[1] Sadāśiva contiene cinque mondi. Tanta è la compagine della Quiescenza; essa contiene diciotto mondi.

Chi questa via tutta quanta
veda solo nel corpo, nel soffio vitale,
nella mente, nel grande vuoto,
nella coscienza, ormai pieno, diventa il Tremendo.

[1] I Mantra

8.

Vediamo adesso la Via dei princípi.[1] Nel capitolo precedente abbiamo descritto l'insieme dei mondi — l'espressione della magnificenza divina — dove sono contenuti i multiformi, infiniti soggetti fruenti ed oggetti fruibili. La forma comune che si estende ed inerisce a tutti questi mondi è la "grande luce", cioè il Signore stesso, la cosiddetta grande generalità.[2] I princípi sono, invece, la forma comune che si estende ed inerisce solo a dati gruppi di mondi, cosí come, per esempio, ciò che si chiama terra, contraddistinta dalla proprietà di sostenere, dalla corporeità, dalla gravità, eccetera, si estende ed inerisce all'intero uovo di Brahmā, presieduto dai signori dei diversi mondi, da Kālāgni a Vīrabhadra. Tra questi princípi, si riscontra, a questo proposito, una relazione di causa-effetto: la quale è duplice, as-

[1] Sui vari princípi, eccetera, cfr. l'Introduzione, pp. 83 sgg.

[2] La "grande generalità" è, secondo la scuola dei grammatici, l'universale supremo, il *brahman* stesso (vedi VP, 3, Jātisamuddeśa. 33 sg., eccetera).

soluta e relativa. La relazione di causa-effetto assoluta si può definire in questo modo, come cioè, l'autofenomenizzarsi del Beato — il quale ha la natura di soggetto agente ed è perciò autonomo — nell'intero corpo del tutto, da Śiva alla terra: il quale tutto è allo stesso tempo distinto dalla sua natura propria ed in essa riposato. La relazione di causa-effetto relativa è, viceversa, costruita dalla volontà del Signore, spontaneamente assoggettatasi alla forza di necessità. Questa relazione di causa-effetto relativa si produce ogni volta che appare un rapporto necessario ed invariabile di precedenza e di successione immediate: dove il prodotto, presenti anche altri elementi, deve essere però consustanziale alla natura propria della causa.[1] Un germoglio, perciò, può nascere, senza contraddizione, o dalla volontà di uno *yogin* o da un seme o anche — come può accadere in un sogno, eccetera — da un vaso e via dicendo. Anche in questi casi, il Signore non decade dalla condizione di soggetto agente e quindi, pur nella relazione di causa-effetto relativa, la relazione di causa-effetto assoluta non cessa di esistere. Tutto quello che vediamo intorno a noi, si spiega, infatti, solo se si ammette l'esistenza di una realtà assoluta, che funga, come dire, da sostrato, su cui tutto ciò si dipinge; e non altrimenti. Il potere di causalità, quindi, può logicamente appartenere solo ad una

[1] Nel caso di un vaso, questa è, per esempio, l'argilla. Gli altri elementi sono il bastone, la ruota del vasaio, eccetera, cioè l'insieme delle cause efficienti.

combinazione di cose, costituita in questo caso, dall'insieme di tutto quello che esiste. Questo insieme, infatti, ogni volta che — grazie all'onnipotente, libera volontà della coscienza — si tratti di effettuare una nuova forma di esistenza, assume, in armonia con questa, una struttura costituita da determinate, particolari forme di esistenza e, nello stesso tempo, da determinati, particolari elementi spaziali e temporali. Di mano in mano che essa, a partire da questo momento, comincia a modificarsi, mutano infatti gradatamente, in proporzione con essa, anche le cose che essa produce. In questa maniera, l'autore di un vaso, eccetera, è, unicamente, il Signore, che ha, come natura, la libertà della coscienza, e, come corpo, tutte le forme di esistenza. Se, a questo punto, ci venisse domandato perché mai, sebbene la coscienza del vasaio non sia una cosa diversa dal Signore, ed il suo corpo cada nel numero delle forme di esistenza, vi sia, ciononostante, la presunzione che l'autore sia il corpo del vasaio e non il Signore, noi risponderemmo semplicemente che questa presunzione stessa è creata dal Signore, né piú né meno che un vaso, eccetera. Questa teoria della totalità corrobora, perciò, anch'essa la tesi, secondo la quale il soggetto agente di tutte le cose è, unicamente, la coscienza, che ha, come corpo, il tutto. Se, infatti, dove sta la casa del vasaio,[1] ci fosse, per esempio il monte Meru, il vaso che egli sta foggiando, do-

[1] "Secondo noi, le cause della produzione di un vaso sono, a parità di diritti, tanto il bastone, la corda, il disco, la mano, eccetera,

tato di tali e tali caratteristiche, non avrebbe, certo, piú luogo. La diversità di opinioni che si riscontra nei libri sacri quanto alla relazione di causa-effetto che intercorre tra i vari princípi concerne solo questa relazione relativa e, come tale, non implica nessuna contraddizione: a guisa degli scorpioni, che possono nascere ovvero dallo sterco o da una larva o dalla volontà di uno *yogin* o da un *mantra*, o da un'erba magica. Tale relazione di causa-effetto relativa l'esponiamo adesso secondo le opinioni del *Mālinīvijaya*.

Che il Signore sia pieno di cinque potenze l'abbiamo già detto. Liberamente Egli fa prevalere sulle altre ora questa ora quella potenza manifestandosi cosí in cinque modi diversi; talché, quando a prevalere è l'intelligenza, si ha il principio Śiva, quando la beatitudine, il principio Potenza, quando la volontà, il principio Sadāśiva, e, consistendo la volontà in una sorta di assenso interiore, formato da uno stato di equilibrio tra la conoscenza e l'azione,[1] quando la conoscenza, il principio Īśvara, quando l'azione, il

combinati insieme, quanto cose lontane e future. Se infatti nella casa del vasaio ci fosse il monte Meru o qualche cosa futura, il suo vaso non potrebbe certo aver luogo, impedito da questi ostacoli. Nello stesso modo che il disco assume valore causale in uno spazio ed in un tempo determinati, il Meru, la venuta futura di Kalkin (un'incarnazione di Viṣṇu), eccetera, lo assumono anch'essi, nell'àmbito dei propri limiti spaziali eccetera." (TA, IX, p. 36.) Cfr. anche BV, II, pp. 172 e 227.

[1] La volontà è una specie di assenso interiore, costituito ugualmente di conoscenza e di azione, diretto verso il prodotto futuro (cfr. BV, II, p. 169 e Utpaladeva, comm. alla *Śivadṛṣṭi*, p. 7).

princìpio Sapienza Pura. I signori di questi princípi sono, in successione, Śiva, la Potenza, Sadāśiva, Īśvara e Ananta. Costoro cosí come Brahmā, cioè la divinità che presiede alla compagine "cessazione" senza per questo essere un principio a sé stante, non debbono essere confusi coi princípi cui presiedono. Tali princípi sono soltanto le forme generali che si estendono ed ineriscono a cinque gruppi di entità particolari, cioè i Divini, i Potenziati, i Grandi Signori dei Mantra, i Signori dei Mantra, ed i Mantra, che, tutti insieme, costituiscono la via pura, nella quale il creatore è, direttamente, Śiva. La via impura è creata, invece, da Aghoreśa, chiamato anche Ananta, allo scopo di rendere possibili le fruizioni dei "minimi", che, perturbati per volontà del Signore, sono, appunto, tutti smaniosi di fruizioni. Questa agitazione smaniosa è costituita dalla presunzione della propria finitezza, della propria imperfezione, e non consiste in altro se non in un desiderio non ancora oggettivato, in una disposizione spirituale favorevole alla ricezione delle limitazioni future, sicché la maculazione non costituisce un principio diverso dall'anima. Il principio attaccamento consiste, invece, in un desiderio limitato dall'oggetto: doveché il termine "oggetto" deve essere inteso in un senso generale, senza altra specificazione; l'altra specie di attaccamento, la qualità, cioè, della mente,[1] muta, invece, col mutare degli oggetti.

[1] Secondo il sistema Sāṃkhya, la mente ha otto qualità, quattro buone e quattro cattive, fra cui l'attaccamento.

Ma il divario che corre tra queste due forme di attaccamento sarà esposto in seguito. La detta maculazione non è nient'altro se non la stessa volontà del Signore di oscurare se stesso; ma, tuttavia, essa è pur sempre una cosa reale, ché, se la terra, eccetera, sono cose reali, lo debbono, anche esse unicamente all'essere costituite ed animate dalla volontà del Signore. Se questa maculazione, negli "enti privi di organi a causa della conoscenza",[1] esiste ancora, ma, prossima a sparire, non è quindi in grado di dare alimento all'azione carmica, suo prodotto, negli "enti privi di sensi a causa della dissoluzione" si trova, invece, affatto spiegata. La causa efficiente delle fruizioni proprie delle molteplici forme della trasmigrazione è, perciò, l'azione carmica, corroborata dalla maculazione, talché è stato detto a ragione che la creazione di Aghoreśa è diretta ai fini di rendere possibili le fruizioni dei "minimi" colpiti dalle tracce latenti di altre fruizioni, fruite in precedenza. La perturbazione della maculazione è poi provocata, unicamente, dalla volontà del Signore in quanto che una cosa insenziente è, in sé e per sé, priva di ogni forma di efficienza. Ciò che va sotto il nome di "minimo" è niente meno che una manifestazione coscienziale ed acoscienziale allo stesso tempo, la sua coscienzialità consistendo nella sovranità e la sua acoscienzialità nella maculazione.

La causa materiale della creazione effettuata

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 84-85 e piú avanti, pp. 176 sgg.

da Aghoreśa è poi il principio detto *māyā*, che, per non avere altra natura che la volontà del Signore, è eterno; per essere insenzienti le cose che esso manifesterà in futuro, è insenziente; e per pervadere, eccetera, tutti i suoi prodotti avvenire, è onnipervadente. La potenza che lo manifesta è la cosiddetta *māyā* del Signore, da non essere confusa con esso. Tale duplicità di aspetti può essere estesa a tutti i princípi, dall'efficienza finita alla terra. E l'autentica di essa cosí è stata esposta dai maestri di Abhinavagupta, che, cioè, quanto si manifesta nelle nostre rappresentazioni mentali esiste in una sua forma evidente, distinta, anche fuori di noi, come, per esempio, un vaso; e cosí pure accade di *māyā*, dell'efficienza finita e via discorrendo, sí che si ha un sillogismo di forma positiva. Solo quei perfetti che godono della conoscenza diretta, immediata di tutti questi princípi (*māyā*, l'efficienza finita, la materia, la mente, eccetera) sono perciò veramente perfetti.[1]

Stando cosí le cose, dal principio *māyā* deriva tutto quello che esiste. Sebbene poi questa derivazione sia, in realtà, esente da ogni successione, non può tuttavia negarsi che, secondo quanto è stato detto, una certa successione, tuttavia, apparisca. E questa viene ora esposta. Innanzi tutto, dall'efficienza finita in poi, si hanno tanti gruppi di princípi, quanti sono gli individui, co-

[1] Coloro cioè che vedono i princípi non come prodotti, nella loro forma solidificata, inerte, ma come potenze attive di Dio, della coscienza.

me può essere facilmente dedotto dal fatto che i loro effetti, ossia la corroborazione dello stato di soggetto agente, eccetera, si rivelano diversi a seconda degli individui. Qualche volta, tuttavia, questi gruppi di princípi possono, per volontà del Signore, anche unificarsi, come, per esempio, interviene nel caso di quanti assistano ad uno spettacolo.[1] Tutto questo insieme di princípi, dall'efficienza finita in poi, può essere, a questo proposito, puro o impuro; doveché quello puro (e tale esso diventa mercé una caduta di potenza divina, come diremo quando sarà il momento di illustrarle) ha per oggetto il Signore soltanto, per cui gli effetti che esso, opponendosi allora alla trasmigrazione, naturalmente produce son favorevoli al guadagno della di Lui natura propria; mentre giusto il contrario son gli effetti dell'impuro.[2] Ma torniamo a noi. Da *māyā*, nasce l'efficienza finita, che comparte al "minimo", immerso in uno stato di sonno, la condizione di soggetto agente "di qualche cosa". L'efficienza finita è per dir cosí, il primo enfiarsi del seme della trasmigrazione; e quantunque nata da uno scambievole contatto tra *māyā* e il "minimo", oggetto di modificazione da parte di essa è solo quello e non questo, il quale è immutabile. L'efficienza finita è, dunque, un prodotto

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 85 sgg.

[2] Le varie attività dell'uomo e quindi i princípi che le consentono sono pure (attività teoretiche, meditazioni, riti, eccetera) o impure (economiche, interessi pratici, eccetera). Cfr., per esempio, BV, II, p. 405 e TA, IX, p. 134.

di *māyā*. E, in virtú di tale loro intima connessione reciproca, la differenza che corre tra l'anima e l'efficienza finita non è distinguibile. Quando, tuttavia, grazie al favore dell'ente che presiede alla sfera di *māyā*,[1] ogni azione carmica è consumata, si produce allora la giusta discriminazione tra l'anima e *māyā*, mercé la quale si risiede di là da *māyā*, in forma di "ente privo di sensi a causa della conoscenza", né mai di qua da essa si trascorre; ovvero può prodursi la giusta discriminazione tra l'anima e l'efficienza finita, per cui si sta di là da questa; o la giusta discriminazione tra l'anima e la materia, mercé la quale di qua da essa non piú si trasmigra. Alla giusta discriminazione tra l'anima e la maculazione, si ha uno stato di eguaglianza con Śiva;[2] la perfetta identificazione con Lui è provocata dalla visione dell'anima in tutta la sua plenitudine. Il principio efficienza finita comparte, cosí, il fatto di essere soggetto agente "di qualche cosa"; ma chi non è dotato di conoscenza non può essere neppure soggetto agente, onde dall'efficienza finita nasce la sapienza impura, la quale somministra la facoltà di essere soggetto conoscente "di qualche cosa". Questa sapienza impura guarda la mente e percepisce discriminatamente le sensazioni di piacere, eccetera, riflesse

[1] Ananta, detto anche Aghoreśa (cfr. indietro, pp. 161-2).

[2] Tale stato di eguaglianza con Śiva, per le scuole scivaite pluralistiche (Siddhānta), che sostengono che le anime liberate diventano tanti Śiva, è il *summum bonum*. Cfr. anche piú avanti, p. 202.

dentro di essa, la quale, essendo costituita dalla mistione dei tre elementi costitutivi, i quali sono insenzienti, non è infatti dotata della capacità di percepire discriminatamente.[1] Tutto quello che si riflette nella mente è dunque discriminatamente percepito dalla Sapienza. La facoltà di essere soggetto agente di qualche cosa deve necessariamente ridursi alla facoltà di essere soggetto agente in qualche cosa, ché altrimenti la parte "di qualche cosa" non avrebbe piú ragione di esistere. L'operazione del principio attaccamento è diretta, appunto, verso questa parte, "in qualche cosa". Questo principio non consiste poi unicamente in un'assenza di indifferenza[2] verso le cose del mondo, dacché in questa stessa assenza di indifferenza si rivela, presente ed operante, l'attaccamento. L'attaccamento si osserva sia nella stessa indifferenza, sia nelle altre qualità della mente, come lo dimostra il fatto che anche coloro che hanno mangiato, eccetera, e son sazi, sono, quantunque privi di desideri di cibo e via dicendo, pur sempre soggetti ad un attaccamento interiore; ché, se esso non continuasse ad esistere allo stato latente, l'assenza di indifferenza non tornerebbe piú a nascere. Il tempo misura i prodotti, e, in conseguenza, anche il soggetto agente che li produce, limitato da essi. L'operazione della necessità consiste in questo,

[1] La mente è inanimata, insenziente. La sapienza impura è, invece, una forza cosciente. Sui tre elementi costitutivi, vedi piú avanti.

[2] Una delle qualità della mente, secondo il Sāṃkhya; cfr. indietro, p. 161.

che, cioè, mentre esiste, a parità di condizioni, un'infinita quantità di cose che potrebbero essere oggetto della sua azione, il soggetto ne sceglie tuttavia soltanto una, ad esclusione di tutte le altre. L'elemento responsabile della stessa relazione di causa-effetto è, appunto, l'operazione della necessità. Questi quattro princípi nascono, dunque, dall'efficienza finita. "Io faccio, conoscendola, desideroso, adesso, qualche cosa e, precisamente, questa cosa": quando la coscienza entra in un corpo, in un corpo sottile,[1] eccetera, ed assume questa forma, prende allora il nome di "anima imprigionata". Quest'esade costituita da *māyā*, eccetera, si chiama l'esade delle corazze, perché i princípi efficienza finita e via dicendo, sopravvenuti in seguito all'essere stata la coscienza rintuzzata da *māyā*, incombono sull'anima limitata a mo' di corazze. La facoltà di essere soggetto agente di qualche cosa è, cosí, un prodotto di *māyā*. La locuzione "di qualche cosa" è l'espressione specificatrice; la "facoltà di essere soggetto agente" l'espressione specificata. L'operazione dell'efficienza finita è, appunto, diretta verso questa facoltà di essere soggetto agente di qualche cosa; la quale efficienza finita è, a sua volta, la causa fontale della sapienza, eccetera. E tutto ciò è stato già esposto. L'oggetto dell'azione e l'oggetto della conoscenza so-

[1] Il corpo sottile, costituito secondo questa scuola da otto elementi (i cinque elementi sottili, la mente, il senso dell'io e il senso interno; vedi piú avanti, pp. 169 sgg.) è, per cosí dire, il ponte che consente il passaggio da una esistenza all'altra.

no espressi dalla parte specificatrice: "di qualche cosa". Ora, quando l'efficienza finita separa da se stessa questa parte, si verifica automaticamente la creazione del principio materia che, parimenti chiamato lo stato d'equilibrio dei tre elementi costitutivi, consiste in una mera generica oggettività, da cui solo in un secondo tempo si sviluppano le forme di esistenza fruibili particolari, costituite ed animate dalle sensazioni di piacere, di dolore e di stupore. La creazione, ad un tempo, della diade di soggetto fruente e di realtà fruibile dipende, quindi, dal principio efficienza finita.

Naturalmente, se, come è stato detto, la creazione di tutti questi princípi si svolge, in senso assoluto, indipendentemente da ogni forma di successione è stato però anche detto che una forma di successione si manifesta pur sempre. Tra gli stessi princípi della sapienza impura, dell'attaccamento, eccetera, si osserva, in effetto, non solo una forma di successione, ma una forma di successione che può presentare diversi aspetti. In altri termini, mentre quanto ad alcuni individui una forma di esistenza può essere, prima, oggetto di attaccamento e, dopo, di conoscenza, rispetto ad altri può invece accadere che essa sia, prima, oggetto di conoscenza e, dopo, di attaccamento. In questo senso, anche se alcune scritture — il *Rauravatantra*, eccetera — invertono l'ordine di successione dei princípi, questo non implica veruna contraddizione.

Quando questo stato di oggettività, di fruibi-

lità generica entra in perturbazione,[1] si ha il principio degli elementi costitutivi; dove il piacere, che consiste in una specie di luce fruibile, è l'albedine; il dolore, che oscilla continuamente tra la luce e l'assenza di luce, e che ha quindi come natura l'azione, è la rubedine; e lo stupore, che consiste in un'assenza di luce, è la nigredine. Questi tre elementi costitutivi formano la realtà fruibile: tutti i vari prodotti possono essere effettuati dalla materia, solo se essa è cosí perturbata, ché, altrimenti, non è in grado di produrre alcunché. In base, dunque, a questa considerazione bisogna necessariamente ammettere l'esistenza di una perturbazione intermedia, col che resta dimostrata l'esistenza di un principio distinto, che il Sāṃkhya omette di elencare, ossia il principio degli elementi costitutivi. La detta perturbazione è poi effettuata dalla divinità che presiede alla materia, ché altrimenti non si potrebbe spiegare perché essa si produca solo nei riguardi di alcune anime determinate e di altre no. Successivamente, dal principio degli elementi costitutivi nasce il principio mente, dove la luce dell'anima e l'oggetto sensibile depositano la loro immagine riflessa. Dal principio mente nasce poi il senso prodotto dell'io, grazie a cui un individuo erroneamente presume che quanto non è il suo vero sé (vale a dire la luce dell'anima riflessa nella mente, inficiata dal contatto

[1] Questa scossa o perturbazione è provocata da Śrīkaṇṭha, la divinità che presiede alla materia. Secondo il sistema Sāṃkhya la materia è invece attiva di per se stessa.

colla realtà sensibile) invece lo sia, cosí come quando si presume che un pezzo di madreperla sia invece un pezzo di argento. E da questo segue che il senso dell'io è un "prodotto":[1] col quale termine, viene qui appunto designata la sua condizione di prodotto dell'io puro. Questa interpretazione non è, naturalmente, accettata dal Sāṃkhya; il Sāṃkhya, infatti, non ammette che il sé sia costituito dal pensiero, dall'io. Ma secondo noi esso non solo è tale, bensí dotato anche di facoltà di azione. Questa, in tutta la sua purezza, non è infatti altro che un pensiero privo di ogni controparte, naturato dallo stupirsi del proprio stesso sé, in altri termini l'io.

I vari strumenti di senso derivano dal senso prodotto dell'io. Il senso prodotto dell'io è composto dai tre elementi costitutivi della materia, ossia albedine, eccetera, e può essere, cosí, di tre specie. Il senso prodotto dell'io albescente è, a questo proposito, quello da cui nascono il senso interno ed i cinque mentali;[2] dovechè, quando ciò che deve nascere è il senso interno, il senso dell'io si munisce di una capacità di produzione di tutti gli elementi sottili;[3] quando è, invece, l'udito, esso è caratterizzato dalla sola

[1] Tale, secondo Abhinavagupta, il valore del termine *kāra*, che, indica dunque implicitamente il fatto che esso è una produzione dell'io autentico.

[2] I cinque sensi mentali sono l'udito, il tatto, la vista, il gusto e l'odorato. Il senso interno è una specie di *sensorium commune* che riunisce le immagini elementari che gli vengono offerte dai sensi e le trasmette in una forma piú elaborata alla mente.

[3] Gli elementi sottili sono il suono, il tatto, il colore, il sapore, e l'odore. Essi sono prodotti dal senso dell'io nigrescente.

capacità di generare il suono; e quando, infine, è l'olfatto, esso è, a questo scopo, provvisto della capacità di produzione degli odori. Coloro che dicono che i sensi mentali derivano dagli elementi grossi, si trovano in errore;[1] le nozioni "io odo", eccetera (il fatto, cioè, che essi si trovino, costantemente, in combinazione coll'io), dimostrano chiaramente che essi sono un prodotto del senso dell'io. Oltre a ciò proprio per questa ragione, che sono, cioè, strumenti di azione, essi debbono, necessariamente, essere in qualche modo collegati con una parte del soggetto agente,[2] ché altrimenti bisognerebbe ricorrere ad altri strumenti di azione e, in conseguenza, si cadrebbe in un regresso all'infinito. E questa parte del soggetto agente è, appunto, il senso dell'io. In conseguenza di tutto ciò, si può dire che l'anima abbia due strumenti d'azione principali, cioè nei riguardi della conoscenza, la sapienza impura e, nei riguardi dell'azione, l'efficienza finita;[3] anche i ciechi e gli storpi sono, infatti, in possesso di una facoltà di conoscenza e di azione interiori, che si basano sulla stessa natura del loro io. Quando poi nel senso dell'io albescente, la parte elementi sottili si trova in uno stato di particolare emergenza, nascono, da

[1] I seguaci del sistema Nyāya (cfr. *Nyāyasūtra*, 1, 1, 12).

[2] Altrimenti non sarebbero piú strumenti di azione, ma semplicemente oggetti di azione. Per eseguire un'azione si dovrebbe ricorrere quindi ad altri strumenti e cosí via di seguito.

[3] I cinque sensi mentali ed i cinque sensi di azione (voce, mani, organi escretori, genitali, piedi) sono rispettivamente considerati come la solidificazione della sapienza impura e dell'efficienza finita.

esso, i cinque sensi di azione. Il senso dei piedi non è, per esempio, altro che una forma del senso dell'io, capace di effettuare un prodotto; la quale si esprime nell'azione "io cammino". Se la sede principale di questo senso sono i piedi, esso, però, può sussistere anche altrove; la possibilità dell'azione di camminare non cessa, quindi, di esistere neppure nei riguardi di un monco. In questo modo, si evita di cadere nell'errore di ammettere che un organo possa produrre gli effetti propri di un altro. L'esistenza dei cinque sensi di azione è impossibile fare a meno di ammetterla.[1] Per la ragione che abbiamo detto, ogni azione dev'essere, infatti, prodotta da uno strumento di azione. Ora, l'azione per eccellenza consiste nel camminare, eccetera, e non nella percezione di un colore, eccetera; tant'è vero che, secondo il Vaiśeṣika[2] la percezione di un colore, eccetera, è una qualità. I sensi di azione sono cinque: cinque sono, infatti, le intenzioni che si possono avere, ossia, esteriormente, un'intenzione di lasciare, un'intenzione di prendere, un'intenzione di lasciare e di prendere, un'intenzione priva di ambedue, diretta, quindi, verso un riposo nell'essere proprio. A queste quattro intenzioni corrispondono, in ordine di successione, i sensi degli organi escretori, delle mani, dei piedi e dei genitali. Interiormente, c'è il senso della parola; l'azione verso la

[1] Dal Nyāya i cinque sensi di azione non sono ammessi.

[2] Il Vaiśeṣika è, come il Nyāya ed il Sāṃkhya, uno dei sei sistemi classici indiani.

quale è diretta l'intenzione da cui esso è determinato si svolge nel soffio vitale. Se, quindi, l'azione di camminare viene per avventura effettuata dalle mani, sede di un senso diverso da quello dei piedi, si deve, ciononostante, pensare che quest' azione è parimenti eseguita dal senso dei piedi. Questo dimostra che quantunque esista un'infinità di azioni possibili, ciò non implica, tuttavia, un'eguale infinità di organi di senso. I seguaci del Sāṃkhya sostengono che tanto la mente ed i dieci sensi, quanto gli elementi sottili debbono essere permeati dal senso prodotto dell'io rubescente.[1] Altri, viceversa, sostengono che il senso interno nasce dal senso dell'io rubescente.[2] Altri ancora dicono che la mente nasce dal senso dell'io albescente, ma che i sensi nascono dal senso dell'io rubescente.[3] I cinque elementi sottili (che sono unicamente una forma di realtà conoscibile) nascono dal senso prodotto dell'io nigrescente, quando, cioè, esso tende ad offuscare la parte fruitrice, il soggetto agente. L'elemento sottile suono è, a questo proposito, la forma unica, generica, priva di ogni specificazione, esente da ogni perturbazione, che precede

[1] Secondo il Sāṃkhya, il senso dell'io albescente ed il senso dell'io nigrescente (da cui nascono gli elementi sottili) debbono essere aiutati dal senso dell'io rubescente; altrimenti sono sterili, improduttivi.

[2] Secondo il *Mālinīvijaya* (I, 31), il senso interno nasce dal senso dell'io rubescente; i dieci sensi dal senso dell'io albescente e gli elementi sottili da quello nigrescente. Questa è anche la dottrina preferita da Abhinavagupta (TA, IX, p. 223).

[3] Tale è l'opinione dello Scivaismo pluralistico (cfr., a questo proposito, TA, IX, p. 221 e Sadyojyotiḥ, *Bhogakārikā*, pp. 21 sg.).

i diversi suoni particolari, consistenti in determinate perturbazioni. La stessa cosa si può ripetere nei riguardi degli altri elementi sottili, fino all'odore. L'elemento sottile suono, perturbato, origina l'etere, che ha la funzione di originare lo spazio dove si dispongono le cose; il suono, infatti, dà modo alle cose espresse dalle parole di disporsi dentro di esso. L'elemento sottile tatto, perturbato, diviene vento. Naturalmente, insieme col tatto dev'essere presente anche l'elemento sottile suono, in quanto il vento non può sussistere senza l'etere. Il colore, perturbato, diventa fuoco; in modo analogo, insieme con esso si debbono trovare le due qualità precedenti. Il sapore, perturbato, diventa acqua; analogamente, insieme con esso si debbono trovare i tre elementi sottili precedenti. L'odore, perturbato, diventa terra; e, similmente, insieme con esso si debbono trovare i quattro elementi sottili precedenti. Altri ritengono che il vento sia effettuato dal suono e dal tatto; collo stesso criterio, ritengono che la terra sia effettuata dai cinque elementi sottili.[1] La terra non è altro che un aggregato di qualità, non diversa da esse. In tutto questo gruppo di princípi, i princípi forniti di qualità via via piú elevate interpenetrano, di regola, quelli dotati di qualità meno elevate. La maggiore elevatezza di una qualità rispetto a un'altra si può cosí definire, che cioè una qualità è piú elevata di un'altra, quando questa non

[1] Abhinavagupta si riferisce qui probabilmente a Sadyojyotiḥ, *Bhogakārikā*, p. 11.

può sussistere senza di quella. Il principio terra è, perciò, interpenetrato da tutti gli altri, dall'acqua fino a Śiva. E in modo analogo l'acqua è interpenetrata dal fuoco, eccetera. La stessa cosa si ripete nei riguardi di tutti gli altri princípi, fino alla Potenza.[1]

> Gli elementi piú grossi, gli elementi
> sottili, i sensi, la materia, l'anima
> le corazze, i princípi puri, dalla
> saggezza alla potenza, tutti questi
> altro non sono che le onde che emanano
> dal mare della propria coscienza.

[1] In altre parole, i princípi inferiori non possono sussistere senza quelli superiori, che li pervadono ed interpenetrano. "I vari princípi, ossia la terra, eccetera (dice Abhinavagupta nel suo commento alla *Parātriṃśikā*, p. 140), non possono esistere senza quelli che, rispettivamente li precedono (l'acqua, eccetera), i quali costituiscono, dunque, la loro natura propria. La terra, infatti, non può esistere senza l'acqua. E non si vede, in effetto, che, nella solidità, è insita la fluidità? In base a questo principio, gli elementi grossi non possono esistere senza gli elementi sottili; questi, senza i vari sensi; i sensi, senza l'accertamento; tutti questi, a loro volta, non possono esistere separatamente dalla causa-radice (la materia), la quale, in forma sottile ed indivisa, li pervade tutti; la materia radice, che è oggetto di fruizione, non può esistere senza il soggetto fruitore, il quale è, a causa di questo vario fruibile, contratto, e, in virtú di questa contrazione, soggetto ai vari legami, cioè il tempo, l'efficienza finita, eccetera. Il soggetto fruitore è, allo stesso tempo, costituito di coscienza. La coscienza, a sua volta, non può divorziare dalla sua pienezza e diventare contratta, senza la libertà, cioè *māyā*, la quale è, di questa contrazione, la causa. La libertà di contrarsi implica, da parte sua, tutta una serie di stati di contrazione, in cui entra l'essenza stessa della non contrazione. Essa non può quindi esistere senza una realtà quasi non-contratta, quasi espansa e pienamente espansa. Tutto quello infine, che appare, senza Bhairava, che è, libero e pieno, l'essenza stessa dell'apparire, non sarebbe che un nulla."

9.

Soggetto di questo capitolo è adesso la speciale settuplice partizione dei sopraddetti princípi, esposta dal Signore stesso nel *Mālinīvijaya* ed in esso soltanto.[1] I soggetti possessori di potenza sono, a questo proposito, sette, cioè Śiva, i Grandi Signori dei Mantra, i Signori dei Mantra, i Mantra, gli enti "privi di organi a causa della conoscenza", gli enti "privi di organi a causa della dissoluzione", e, infine, gli enti "dotati di organi". Questi soggetti possessori di potenza possiedono sette potenze, una per uno. In base a questa divisione, ogni principio, dalla terra fino alla materia, può essere guardato, come vedremo piú sotto, da quattordici lati diversi, che, aggiuntavi la natura propria, fanno quindici. Questa, da parte sua, consiste nella conoscibilità presa in sé e per sé, è, per dir cosí, confinata in se stessa e deve la sua esistenza alla grazia della venerabile Infima. Di una cosa si dice invece che ab-

[1] Nel cap. 2 di tale opera.

bia una natura potenziata quand'essa riposa in soggetti conoscenti, le cui rispettive potenze si trovino in stato di emergenza. E tale aspetto si deve alla grazia della venerabile Suprema-Infima. Tale natura potenziata, essendo sette le potenze, è inoltre settuplice. Quando infine una cosa riposi in soggetti conoscenti, dove quanto prevale è la natura di soggetti possessori di potenza, si dice allora di essa che ha la natura di Śiva, di soggetto possessore di potenza. Tale aspetto, — che, essendo (come si è detto) sette i soggetti possessori di potenza, da Śiva agli enti "dotati di organi", è anch'esso settuplice, — si deve alla grazia della venerabile Suprema.

Il divario che corre tra i diversi soggetti conoscenti si deve alla diversa natura delle potenze, che, al fine di renderla chiara, viene qui appunto esposta, a cominciare dagli enti "dotati di organi". Adunque, gli "enti dotati di organi" possiedono due potenze, cioè la sapienza impura e l'efficienza finita, di cui le potenze dei sensi di conoscenza e d'azione non sono infatti che una particolare modificazione.[1] Gli "enti privi di organi a causa della dissoluzione" possiedono anch'essi queste due medesime potenze, le quali però, a causa dell'assenza di ogni oggetto sensibile, si trovano ora in uno stato di non evidenza.[2] Gli "enti privi di organi a causa della conoscenza" le possiedono in via di dissoluzione. I Man-

[1] Cfr. cap. 8, pp. 171-2.

[2] Questo genere di enti è immerso in uno stato di sonno, di vuoto, nelle epoche di dissoluzione cosmica.

tra, per loro parte, possiedono la sapienza pura in via di risveglio, ma accompagnata dalle impressioni latenti delle due potenze anzidette. I Signori dei Mantra possiedono la sapienza pura interamente risvegliata, priva delle dette impressioni latenti; i grandi Signori dei Mantra, in via di assumere la natura di potenza di volontà, tutta essenziata di libertà; e Śiva, infine, naturata di volontà, diventata la libertà stessa in tutta la sua evidenza. Tali le sette principali specie di potenze. La diversità che corre tra i diversi soggetti conoscenti possessori di potenza è causata dall'influenza delle dette potenze. La diversità degli strumenti di azione determina infatti la diversità dei soggetti agenti; e fungere da strumento di azione può solo una potenza inseparata dal soggetto agente e nessuna altra cosa, a rischio di cadere in un regresso all'infinito, eccetera.[1] In realtà, tuttavia, esiste solo un unico soggetto conoscente, riposato nella sua intelligenza libertà beatitudine.

A questo proposito, quando la terra è percepita come riposata unicamente nella sua natura propria, quanto di essa appare è allora questa soltanto. Ma se, vedendo una cosa, io penso: "questa cosa, che io adesso conosco, è vista dagli occhi del tale, conosciuta dal tale", quanto di essa appare è allora una natura diversa, fatta dalle potenze proprie degli "enti dotati di organi", dai possessori di potenza "dotati di organi". Ed il

[1] Cfr. cap. 8, p. 171.

medesimo dicasi fino a Śiva, ché nulla vieta che non si possa avere un'esperienza della realtà, diversa dalla precedente, dove io il tutto lo vedo risolto nella potenza di Śiva, riposato nella natura di Śiva. Ma (voi mi direte) se l'essenza di una cosa consiste in questo nostro saperla conosciuta da altri,[1] non solo questo suo essere cosí saputa dovrebbe essere uguale per tutti, ma anch'esso potrebbe essere oggetto di un analogo sapere, per cui si avrebbe un regresso all'infinito, onde tutto il mondo risulterebbe tra cieco e addormentato e si avrebbe la coesistenza, in uno stesso soggetto, di due qualità opposte e contraddittorie, dovute all'esserci e non esserci a un tempo di tale sapere.[2] Ma (ed ecco la nostra replica) l'essenza di una cosa consiste forse in questo suo essere cosí saputa? E non abbiamo forse noi detto che essa è la natura propria, da noi elencata appunto a parte? Ma che cos'è allora di una cosa (voi continuerete) quest'essere cosí saputa? Orbene, questo suo esser cosí saputa non è, di una cosa, altro che quell'aspetto di essa che è visto riposarsi o nella potenza di un soggetto conoscente o in un soggetto conoscente. E tale aspetto è luminoso di luce propria e non concerne nessun altro soggetto: onde i detti controsensi, cioè il fatto che tutti lo dovrebbero conoscere, il re-

1 Letteralmente: "conoscibilità" (*vedyatā*).

2 Se l'essere una cosa cosí saputa fosse non solo ciò per cui una cosa è cosí saputa, ma potesse essere essa stessa oggetto di un analogo sapere, si avrebbe la coesistenza, in uno stesso soggetto, di due qualità opposte.

gresso all'infinito e la coesistenza di due qualità contrarie, sono, in modo definitivo, tolti di mezzo.

Anche se di una cosa si sa che è vista da infiniti soggetti conoscenti, tale suo aspetto che ad essa si aggiunge rimane sempre uno, in quanto che, rispetto ad essa, tutti questi soggetti formano in realtà un'immagine unica.[1] Questo ragionamento, che cioè una cosa verrebbe ad essere conosciuta come vista da piú soggetti conoscenti, non è perciò di ostacolo alcuno alla nostra tesi. In una cosa, tale suo aspetto, di essere cioè conosciuta come vista da altri, non è inoltre illusorio, perché produce determinati effetti. Chi, per esempio, vede che la sua amante è guardata da altri, si ingelosisce; chi vede il vaso sacrificale come riposato nell'essere proprio di Śiva, si compenetra con lui; chi vede infine una cosa come riposata in infiniti soggetti conoscenti radunati insieme, sperimenta uno stato di pienezza interiore, come ben si vede in chi, per esempio, assiste ad uno spettacolo di danzatrici.[2] Tale è insomma la natura di una cosa, quali sono i soggetti conoscenti in cui è vista riposare, ché, in armonia appunto con loro, sorge un pensiero luminoso di luce propria.[3] Tutti i vari princípi, dalla materia alla

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 85 sgg. e piú avanti. Se essi non costituissero un'unità, si potrebbe obiettare che tale aspetto, che si aggiunge alla cosa, non sarebbe piú unitario, ma che si avrebbero tanti diversi aspetti contraddittori e vicendevolmente nullificantisi.

[2] Cfr. l'Introduzione, pp. 85 sgg.

[3] Il quale, come abbiamo visto, non concerne nessun altro individuo (in altre parole, non è conosciuto da nessun altro, ché in

terra, possono dunque, in questo senso, essere visti in quindici modi diversi, poiché tanti appunto sono i princípi su cui gli enti "dotati di organi" (gli enti, cioè, in cui le corazze, costituite dall'attaccamento, eccetera, sono in stato di emergenza) detengono la qualità di soggetti conoscenti. Visto da quindici lati diversi può essere, da parte sua, anche uno di questi enti, perché tanti appunto sono i soggetti che lo possono conoscere. E tutto ciò è stato spiegato distesamente nel *Tantrāloka*.[1] I princípi che vanno dall'anima all'efficienza finita possono invece essere veduti da tredici lati soltanto, perché gli "enti dotati di organi" piú non detenendo, su questo gruppo di princípi, la qualità di soggetti conoscenti, le due divisioni, costituite dai loro aspetti di potenza e possessore di potenza, non hanno piú ragione di esistere. Gli "enti dotati di organi" sono qui, in conseguenza, soltanto natura propria. Quando poi natura propria diventano gli "enti privi di organi a causa della dissoluzione" ed i soggetti conoscenti sono cinque si hanno undici divisioni;[2] quando gli "enti privi di organi a causa della conoscenza" diventano na-

tal caso, non sarebbe piú luminoso di luce propria), ma solo il soggetto in cui si manifesta.

[1] Nel cap. x (vol. vii).

[2] Questo accade per il principio māyā, in cui la qualità di soggetti conoscenti è detenuta dagli "enti privi di organi a causa della conoscenza" (che a loro volta non la detengono piú nel successivo principio della Sapienza Pura) e non piú dagli "enti privi di organi a causa della dissoluzione", che la detenevano invece ancora nei princípi anima, eccetera, fino all'efficienza finita.

tura propria, ed i soggetti conoscenti son quattro, nove; quando i Mantra, ed i soggetti conoscenti son tre, sette;[1] quando i Signori dei Mantra ed i soggetti conoscenti son due, cinque;[2] quando i Grandi Signori dei Mantra ed il soggetto conoscente è uno solo, il Beato, nei suoi due aspetti di possessore di potenza e di potenza, tre.[3] Quanto infine a Śiva, sostanziato unicamente dalla libertà e beatitudine della luce, non si ha infine piú divisione alcuna, essendo Egli pienezza perfetta.

In base a codesta divisione dei princípi descritta nel *Mālinīvijaya*, che può dirsi a ragione il testo sacro piú elevato che esista, si possono esaminare anche i vari mondi e, con questo criterio, moltiplicare la loro varietà, di per se stessa già numerosa; ché, sebbene la terrestrità appartenga ugualmente a tutti i vari mondi contenuti, per esempio, nel principio terra, ossia gli inferni, i cieli, il mondo dei Rudra, eccetera, essi sono (com'è stato detto) tra sé diversissimi. Chi poi sia vago di conoscere le divisioni intermedie che si possono produrre a proposito dei vari princípi, calcolando tutte le possibili divisioni cui può dar luogo la ripartizione principale, può ricorrere al *Tantrāloka*.[4] E con questo sono stati espo-

1 Nel principio Īśvara. 2 Nel principio Sadāśiva.

3 Nel principio Potenza.

4 Ogni soggetto ("enti dotati di organi", eccetera) può, per esempio, avere le potenze proprie di un altro soggetto ("enti privi di organi a causa della dissoluzione", eccetera). In questo senso, ogni principio, dalla terra alla materia può essere contemplato da quarantanove punti di vista diversi.

sti i vari lati da cui può essere visto non solo un principio nel suo insieme, ma anche le varie cose in esso contenute, come un vaso e via dicendo.

Ma descriviamo ora il principio terra nel suo insieme, in rapporto alla natura dei soggetti conoscenti e degli oggetti conoscibili da cui è formato. Adunque, quella luce che splende in identità con esso, è Śiva, ché, com'è detto nella rivelazione, questo "*brahman* è appunto la terra". Coloro che incitano le entità dispensatrici di poteri magici attinenti al principio terra, sono i Grandi Signori dei Mantra terrestri. Le entità da essi incitate, sono i Signori dei Mantra terrestri, i quali sono pronunziati dai Mantra, che, da parte loro, possono assumere il corpo che desiderano. Gli "enti privi di organi a causa della conoscenza" terrestri sono coloro che hanno sí eseguito, secondo le dottrine scivaite, superiori alle dottrine del Sāṃkhya, eccetera, proprie delle anime imprigionate, le pratiche yoghiche inerenti alla terra, ma che non sono tuttavia riusciti a raggiungere il *summum bonum*. Coloro poi che hanno eseguito le pratiche yoghiche inerenti alla terra secondo le dottrine proprie delle anime imprigionate, diventano alla fine di un grande eone o dopo la loro morte "enti privi di organi a causa della dissoluzione" terrestri. Il fatto che lo stato di sonno profondo, in cui sono questi enti, nulla osti all'essere loro immersi in questo o in quel principio, è provato dal sorgere dei vari sogni (come quando sognamo di salire su una montagna, di traversare il mare, eccetera) che logicamente si spiega solo ammettendo tale

immersione.[1] I soggetti "dotati di organi" terrestri sono infine le entità che vivono nella certezza della loro terrestrità. Anche qui, secondo che le potenze si trovino in stato di emergenza o di riposo, si hanno quattordici aspetti diversi. E queste sono le divisioni del principio terra, in rapporto ai soggetti in cui è veduto riposarsi. La sua natura propria consiste, naturalmente, nella sua nuda oggettività. Ed il medesimo dicasi quanto agli altri princípi.

Adesso la descrizione del modo in cui, in un soggetto conoscente, tutte le sopraddette divisioni si riposano nel soffio vitale.[2] Il soffio vitale di chi percepisce una cosa (sia questa, per esempio, il colore azzurro) spira qui fin quando non si produca un'immersione nella realtà conoscibile. Il soffio vitale è, a questo proposito, costituito di sedici momenti,[3] e, mentre il primo è assolutamente indiviso, il secondo segna la manifestazione dei soggetti conoscenti; l'ultimo non è separabile dal conoscibile ed è quindi da esso co-

[1] Quindi, l'essere immersi in questo o quel principio non è contraddetto dallo stato di sonno profondo. Quando noi sognamo di salire su una montagna o di traversare il mare siamo, per esempio, rispettivamente immersi nel principio terra e nel principio acqua (nella traduzione di questo passaggio, estremamente conciso, mi sono attenuto al TA).

[2] Tutte queste divisioni possono essere meditate dallo *yogin* nell'atto respiratorio. Questo stesso metodo è esposto, con qualche variante, nel *Tantrāloka*, x, pp. 129 sgg. e nel *Mālinīvijayavārttika*, pp. 90-91.

[3] Costituiti, in un atto respiratorio medio, da 1/8 di secondo ciascuno (cfr. indietro, cap. 6, pp. 138 sgg.). In un'espirazione ed inspirazione se ne hanno dunque trentadue.

stituito; e il penultimo consiste nel soggetto percipiente in stato di piena evidenza. Dei dodici momenti intermedi, i primi sei, materiati di un conoscere non discorsivo e coincidenti con un onnubilamento delle rappresentazioni discorsive, spettano uno alla natura propria e gli altri cinque al progressivo espandersi della coscienza fino alle rappresentazioni discorsive, che durante tali cinque momenti restano però onnubilate. E, per esser precisi, un momento corrisponde alla volontà di espandersi della coscienza; il secondo ed il terzo al suo star per espandersi, il quale, consistendo in un'azione pienamente evidente, occupa necessariamente due momenti, perché un movimento non può mai durare un solo istante;[1] il quarto alla coscienza già espansa, il quinto al diventar essa capace di effettuare i suoi naturali prodotti; e il sesto alla natura propria. Subito dopo si hanno altri sei momenti, di cui il primo spetta allo stare per dissolversi del conoscere non discorsivo; il secondo al suo dissolversi; il terzo alla volontà di espandersi delle rappresentazioni discorsive; il quarto e il quinto allo stare per espandersi delle dette rappresentazioni, il quale, come prima, occupa due momenti; ed il sesto alle rappresentazioni discorsive espanse. Il momento che spetta al soggetto percipiente, caratterizzato dalla facoltà di effettuare i suoi propri prodotti, è stato già calcolato ed è perciò inutile contarlo qui di nuovo. Quanto ai prin-

[1] L'azione è un insieme di momenti successivi ordinati ad un unico fine (cfr. VP, III, *Kriyāsamuddeśa*, 4).

cípi che vanno dalla terra alla materia, coloro che sono ben avvezzi a discriminare, studiosi degli insegnamenti dei maestri, distinguono cosí, ad una ad una, quindici divisioni. Ad una diminuzione del conoscere discorsivo, corrisponde un'altrettale diminuzione di momenti (come chi nel piacere si dimentichi dei trascorsi affanni), fin a quando non si ha uno stato totalmente privo di rappresentazioni discorsive.[1] Senonché i piú sono tutti immersi nel conoscere discorsivo e non pensano neanche che siffatto stato di pensiero non discorsivo, materiato dall'io, in cui il flusso delle rappresentazioni discorsive, del "questo", è onnubilato dall'io, neanche pensano, dico, che mai sia esistito, come chi, tutto immerso nel piacere, piú non si sovviene che un giorno era preda del dolore. Ma ad un certo punto, scemando di mano in mano le rappresentazioni discorsive, esso si illumina, ond'ecco la ragione di quella sentenza famosa, dove si dice che bisogna scrutare con attenzione la relazione tra soggetto percipiente e realtà percepibile.[2] Tale l'insegnamento

[1] I princípi anima, eccetera, fino all'efficienza finita possono essere contemplati solo da tredici punti di vista diversi (cfr. indietro, p. 182). L'eliminazione delle rappresentazioni discorsive proprie degli "enti dotati di organi", nei loro due aspetti di potenza e di possessore di potenza, porta con sé l'eliminazione di due momenti, il tredicesimo e il quattordicesimo, i quali vengono ad arricchire la natura propria. Di mano in mano che lo *yogin* esperimenta stati di coscienza superiori si dimentica di quelli meno elevati. Il medesimo si ripete, *mutatis mutandis*, quanto agli altri gruppi di princípi.

[2] Allusione alla stanza 103 del *Vijñānabhairava*: "La coscienza di una realtà conoscibile e di un soggetto conoscente è, sí, co-

dei Maestri di Abhinavagupta. Stabilito così l'ordine di queste quindici divisioni, i momenti diminuiscono a due a due, fin a quando tutte le divisioni costituite da un "questo" in stato di evidenza non si siano esaurite e non ci si immerga in Śiva. Quest'immersione occupa due momenti. Il primo è pienezza perfetta. Il secondo è, invece, tutto penetrato di onniscienza ed onnipotenza; e quindi questo, non quello, può, come tale, se oggetto di continuo esercizio, essere fonte di onniscienza ed onnipotenza. "Caduto un momento (com'ha infatti detto Kallaṭa) la presa di possesso dell'onniscienza e dell'onnipotenza": dove con quest'espressione egli allude alla Beata, alla venerabile Kālī, all' "essenza dei soggetti conoscenti", al Tremendo, all'intuizione creativa.[1] Ma basti qui di svelare tali dottrine se-

mune a tutti gli esseri, ma gli *yogin* si differenziano in questo, che cioè i rapporti che intercorrono tra essi due sono per essi continuo oggetto di attenzione."

[1] Il primo momento è Śiva in tutta la sua pienezza, di là da ogni perturbazione, assolutamente trascendente. Il secondo è la potenza, la fonte di tutto quello che esiste, principio di azione e di conoscenza. La citazione di Kallaṭa è tratta da una sua opera apparentemente perduta, il *Tattvārthacintāmaṇi* (cfr. TA, VII, p. 142; PTV, 103; MVV, I, stanza 177). Il momento che deve cadere è il primo Śiva; lo *yogin* si deve concentrare sul secondo, cioè la Potenza. L'intuizione (*pratibhā*), qui identificata con Śiva nel suo aspetto attivo, è definita in un verso famoso di un maestro di Abhinavagupta, Bhaṭṭa Tauta (che si riferisce all'intuizione poetica) con queste parole: "L'intuizione è considerata come una conoscenza intuitiva, fonte di sempre nuove forme." In un passo assai interessante del TA, che vale la pena qui di citare, Abhinavagupta dichiara che l'intuizione (poetica e religiosa) coincide con un indebolimento del linguaggio pratico, legato alle convenzioni, che rivela un'altra dimensione di sé, e, per dir così, risuscita (cfr. in-

grete! Se oggetto di costante esercizio sono i momenti che spettano ai Grandi Signori dei Mantra, eccetera,[1] si ottengono poi i poteri magici ad essi corrispondenti.

Vediamo adesso gli stati di veglia, eccetera. Gli stati consistono, innanzi tutto, nei molteplici rapporti che si vengono a determinare tra la realtà conoscibile, l'oggetto, cioè, della coscienza, e la coscienza, nel senso che essi non sono provocati né dalla sola realtà conoscibile né dalla sola coscienza, le quali due, d'altronde, non sono mai separate l'una dall'altra. Lo stato di veglia consiste, a questo proposito, in un'immagine oggettivata ed estrinseca della realtà, la quale si estende tanto alla realtà conoscibile quanto ai mezzi di conoscenza ed al soggetto conoscente; lo stato di sogno si produce quando, rispetto a questi tre elementi, si ha invece una immagine oggettivata-oggettivante, cioè una costruzione fantastica; e quando invece, circa questi tre stessi elementi, si ha un'immagine oggettivante, la quale costi-

dietro, pp. 113-4 e l'Introduzione, pp. 48 sgg.). "Di mano in mano che questa coscienza aconvenzionale comincia a prevalere, si osserva un meravigliarsi sempre maggiore; ed a misura che le nostre parole convenzionali si immergono in queste lettere non convenzionali ed increate, si hanno diversi gradi di intuizione. Quanti si trovano in tale stato di intuizione, che coincide appunto col prevalere della nostra coscienzialità naturale, possiedono il dono della poesia, dell'eloquenza, eccetera. Chi infine riposa in uno stato di coscienza donde le convenzioni sono completamente scomparse, che cosa egli allora non sa, che cosa non conosce?" (TA, VII, 61; MVV, I, stanze 1031 sgg.). L'intuizione è, a sua volta, identificata coll'emissione (cfr. piú avanti, pp. 321 sgg.). Sull'intuizione vedi anche VP, II, 118 comm. e 144 sgg.

[1] Cioè i momenti terzo, quarto e via dicendo.

tuisce, per dir cosí, il seme da cui gli altri due sorgono, si ha lo stato di sonno profondo. Questi tre stati, — dominati rispettivamente dalla realtà conoscibile, dai mezzi di conoscenza e dal soggetto conoscente, — sono soggetti ad altre quattro divisioni ciascuno, secondo, cioè, stato di veglia, eccetera.[1] Quando poi, tutta la realtà essendosi riposata nel soggetto conoscente e tendendo questo a ricuperare uno stato di pienezza perfetta, si produce, in virtú appunto di questo fatto, un'immagine della realtà in via anch'essa di ricuperare perfetta pienezza, si ha allora il quarto stato, il quale consiste nella pura azione di vedere — "vedo" — trascendente, cioè, la triade forma vista io, e, come tale, in una pura soggettività, indipendente da ogni mezzo esteriore,[2] essenziata di libertà. Tale stato consacra all'esistenza i tre stadi di soggetto conoscente, di mezzi di conoscenza e di realtà conoscibile, che sorgono rispettivamente di mano in mano che ci si dilunghi da esso; il quale, per dovere tali tre stati al suo favore la loro esistenza, è, in questo senso, triplice. Questi quattro stati sono chiamati dagli *yogin* coi nomi di Corporeo, Immaginativo, Formale e Transformale. Quanti son avvezzi a scrupolosamente riflettere, li chiamano invece Onnipropizio, Pervasione, Gran Pervasione ed Accumulazione.[3] L'esatta ragione di que-

[1] In altre parole, si può avere una veglia-veglia, una veglia-sogno, un sogno-veglia, eccetera.

[2] In questo caso, la forma, la vista e l'io limitato.

[3] Questi otto nomi, da me tradotti secondo l'interpretazione di

sti termini è stata esposta nel *Tantrāloka* e nel commento in versi al *Mālinīvijaya*. Ciò che poi abita nell'interno di ogni cosa, che è perfettamente pieno, è lo stato Trans-quarto, chiamato anche coi nomi di Tutto-trascendente e di Grande Accumulazione. Oltre a ciò,[1] mentre lo stesso stato di veglia si ha ogni volta che una cosa apparisce in un modo evidente stabile ininterrotto, giusto il contrario deve dirsi dello stato di sogno, che rappresenta l'esperienza esistenziale degli "enti privi di organi a causa della dissoluzione". Lo stato di sonno profondo, che è l'esperienza esistenziale degli "enti privi di organi a causa della conoscenza", coincide con una totale nescienza della realtà. Il quarto stato consiste in una perfetta identificazione della realtà sensibile col soggetto, ed è l'esperienza esistenziale dei Mantra, eccetera. Lo stato Trans-quarto trascende tutti gli altri e consiste nell'immedesimazione di ogni forma di esistenza con Śiva.

Se, a questo proposito, le divisioni sono quindici, i cinque stati corrispondono alla natura propria e agli "enti dotati di organi", agli "enti privi di organi a causa della dissoluzione", agli "enti privi di organi a causa della conoscenza", ai Mantra, ai Signori dei Mantra ed ai Grandi Signori dei

Abhinavagupta, ricorrono nel *Mālinīvijaya*, cap. II, 36 sgg. Essi sono commentati nel *Tantrāloka*, x, pp. 162 sgg. e nel *Mālinīvijayavārttika*, pp. 92-93. Ogni stato ha dunque tre nomi diversi, uno volgare, uno yoghico ed uno, per dire cosí, filosofico.

[1] Nelle righe seguenti. Abhinavagupta espone qual è, quanto ai detti stati, l'opinione, egualmente valida, di Utpaladeva (cfr. LV, II, pp. 233 sgg.).

Mantra, e a Śiva;[1] se tredici, alla natura propria, agli "enti privi di organi a causa della dissoluzione", eccetera; se undici, alla natura propria, alla potenza degli "enti privi di organi a causa della conoscenza", agli "enti privi di organi a causa della conoscenza", eccetera; se nove, alla natura propria, ai Mantra, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra e a Śiva; se sette, alla natura propria, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva; se cinque, alla natura propria, alla potenza dei Grandi Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva; se tre, alla natura propria, alla potenza di azione, alla potenza di conoscenza, alla potenza di volontà, e a Śiva. Questi cinque stati son poi visti da chi è avvezzo allo *yoga* ed alla speculazione, perfino in Śiva, quantunque indiviso, dove sono immaginati corrispondere alle potenze di azione conoscenza volontà beatitudine intelligenza.

> Qui dalla terra a Śiva, in tutti i vari
> princípi non c'è cosa che risplenda
> non riposata nella coscienza
> del soggetto: e quest'è di molte sorti.
> Però cercate in questo conoscibile
> di ottenere quel piano essenziato
> di pensiero, dell'io, di libertà,
> scevro da ogni limitazione
> da lui via via esulata, senza immagini:
> ottenete il vero essere del sé!

[1] Su questa e sulle seguenti equivalenze, cfr. lo specchietto a p. 335.

10.

Esposta la Via dei princípi, rimane ora da esporre la Via delle compagini. A quel modo, in effetto, che i princípi sono, come si è detto, la forma comune che si estende ed inerisce a piú mondi, cosí le compagini — cosí chiamate appunto perché compaginano piú cose diverse in una forma unica — sono la forma comune che si estende ed inerisce a piú princípi, collettivamente. La compagine "cessazione" consiste, a questo proposito, nella terra; ed è cosí chiamata perché colla terra la creazione dei princípi cessa. La compagine "fondamenta" consiste nei princípi compresi tra l'acqua e la materia ed è cosí chiamata, perché, in qualità di causa, adempie alle funzioni di alimentare e di empire. La compagine "sapienza" è costituita dai princípi compresi tra l'anima e *māyā* ed è cosí chiamata perché la scomparsa della realtà conoscibile coincide con un accrescimento di coscienza. La compagine "quiescenza" consiste nei princípi compresi tra la Pura Sapienza e la Potenza e cosí si chiama perché

in lei le onde delle corazze si acquetano. Queste quattro compagini corrispondono ai quattro uovi della terra, della materia, di *māyā* e della potenza.[1] Né questo aver la realtà, fino al principio Potenza, una natura oviforme contrasta colla ragione, ché, stando le potenze della terra eccetera in ogni dove fino al principio Potenza, ed avendosi quindi fino ad esso una sensazione tattile di un'altra cosa che a noi si opponga, si ha, implicita in questa sensazione, una certa resistenza, la quale è appunto uno dei caratteri della natura di uovo. La compagine "ultra-quiescenza" consiste infine nel principio Śiva, che, nella misura in cui nell'insegnamento, nella meditazione, nell'adorazione e via dicendo assume una natura creata, "compaginata", è anch'esso una compagine.[2] La suprema realtà è tuttavia autonoma e perciò anche in Śiva ciò che di lui non può essere oggetto di conoscenza, trascende ogni compagine. Tutti i trentasei princípi non sono altro, cosí, che queste cinque compagini. Questi trentasei princípi si possono, oltre a ciò, dividere in cinque grandi tipi. Mentre, cioè, dieci princípi sono compresi nella realtà conoscibile, la quale è duplice, ossia grossa o sottile, altri dieci fanno parte della realtà sensoria, la quale può essere o pura ovvero in contatto colla natura del soggetto agente; cinque princípi son dovuti alla natura del soggetto agente in sta-

[1] Cfr. indietro, cap. 7, pp. 153-4.
[2] Cfr. l'Introduzione, pp. 44 sgg.

to di evidenza ma subordinato però agli organi di senso; cinque alla natura del soggetto agente in stato di purezza; ed altri cinque, privi di ogni differenziazione, tendono ad uno stato di totale dischiudimento.[1] Il trentaseesimo principio, Śiva, è infine esente da ogni limitazione. Nel momento stesso in effetto che tale principio è oggetto di insegnamento o di meditazione, la parte meditata o insegnata assume automaticamente i caratteri del piano della compagine "fondamenta", mentre l'altra parte di esso si trasforma in un trentasettesimo principio. E se anche questo diventa a sua volta oggetto di meditazione, Śiva diventa un trentottesimo principio; né, con questo processo, si cade in un regresso all'infinito: ché, posto infatti che anche questo trentottesimo principio, che è perfetta, illuminata libertà, fosse per essere oggetto di meditazione e quindi realtà conoscibile, di nuovo Śiva si convertirebbe immediatamente nel trentasettesimo.[2] Il trentaseesimo principio trascende, da parte sua, tutti gli altri, e non è escluso in questo senso, da ogni possibile limitazione. E tale è la dottrina delle cinque compagini.

Secondo la dottrina dei tre princípi, dai "soggetti forniti di organi" fino ai "soggetti privi di

[1] Questi gruppi sono dunque costituiti, in ordine di successione, dai cinque elementi grossi, i cinque elementi sottili, i cinque sensi mentali, i cinque sensi di azione, il senso interno, la mente, la materia e l'anima, le cinque corazze, māyā, la Sapineza Pura, Īśvara, Sadāśiva e la Potenza.

[2] Cfr. l'Introduzione, pp. 44 sgg.

organi a causa della conoscenza", si ha la compagine del Sé; dai Mantra fino al principio Īśvara, si ha la compagine Sapienza ed il resto è la compagine Śiva. La stessa cosa si ripete, *mutatis mutandis*, a proposito della dottrina dei nove princípi e via discorrendo.

Le vie che insistono sulla parte conoscibile sono tre, vale a dire, la Via dei mondi, la Via dei princípi e la Via delle compagini; le quali vie sono, rispettivamente, dotate di una forma grossa, sottile e suprema. Le vie riposate nel soggetto conoscente sono, anch'esse, tre, cioè la Via delle formule di lode, che coincide collo stato dei mezzi di conoscenza, la Via dei *mantra*, che si produce, quando lo stato tempestoso di perturbazione, suscitato dai mezzi di conoscenza, sta per calmarsi, e infine la Via delle lettere, la quale si ha quando, questa perturbazione calmatasi, si è manifestato uno stato di piena soggettività. Questa via si effettua grazie appunto a un riposo dentro la soggettività in tutta la sua pienezza. La via, in realtà unica, può dunque ben dirsi divisa in sei parti.

Una formula, un *mantra*, una lettera, sedici mondi, il principio terra. Questa è la Cessazione.[1] Ventitré princípi, ventitré lettere, cinquanta-

[1] I *mantra* e le formule (cfr. indietro, Introduzione, pp. 48 sgg. e lo specchietto a p. 327) sono in realtà infiniti. Quelli qui elencati sono, a quanto pare, quelli di maggiore importanza rispetto a questi princípi, eccetera. In questo caso la formula, il *mantra* e la lettera sono tutte e tre kṣ. I sedici mondi sono Kālāgni eccetera fino a Vīrabhadra.

sei mondi, cinque *mantra* e cinque more; un'altra compagine.[1]

Sette princípi e sette lettere; due *mantra* e due more; ventotto mondi; un'altra compagine.[2] Tre lettere, tre princípi, una mora, un *mantra*, diciotto mondi, la Quiescenza.[3]

Sedici lettere, una mora, un *mantra*, ed un principio; la compagine ultra-quiescenza.[4] Per ricapitolare quanto è stato esposto, Abhinavagupta ha detto queste tre strofe ai suoi discepoli.

1 I princípi sono l'acqua eccetera fino alla materia. Le ventitré lettere H eccetera fino a T. Due *mantra* e due formule di 4 sillabe e tre *mantra* e tre formule di 5 sillabe, costituite dalle dette lettere (4+4+5+5+5=23). Il medesimo dicasi per i *mantra* e per le formule seguenti.

2 I sette princípi sono l'anima eccetera fino a *māyā*. Un *mantra* di cinque sillabe ed uno di due. Due formule. 28 mondi. Le sette lettere sono N eccetera fino a GH.

3 Le tre lettere sono G, KH, K. Il *mantra* e la formula sono di tre sillabe.

4 Le sedici lettere sono le vocali. Una formula e un *mantra* di sedici vocali ciascuno. Il principio è Śiva e la Potenza, considerati come un'unità indissolubile. Queste tre stanze ricorrono in TA, XI, 41 e si basano sul *Mālinīvijaya*, 2, 57.

11.

Se rispetto ad alcuni individui ciò che è stato detto finora può essere già sufficiente, secondo le regole per sommi capi esposte, a procurare direttamente la liberazione, questa da altri può invece essere raggiunta solo se aiutati dall'iniziazione, che esporremo in seguito, e che, in considerazione di questo fatto, è necessario dunque descrivere. Nei riguardi di questa iniziazione chi sono tuttavia le persone qualificate? L'esame, in questo capitolo, delle cadute di potenza serve appunto a rispondere a questa domanda.

Intorno alle quali, alcuni dicono che, mentre la trasmigrazione si basa sull'ignoranza, originata da un difetto di conoscenza, la caduta di potenza è invece causata dal sorgere della conoscenza, la quale, da parte sua, sorge appena soppressa l'ignoranza. Ma secondo voi (noi replichiamo) questo sorgere della perfetta conoscenza da che cos'è causato? Ché, se è suscitato dall'azione carmica, esso, come il frutto di ogni azione, sarebbe in conseguenza una forma di fruizione, per cui, —

ammettendo, cioè, che le cadute di potenza sono un possibile oggetto di fruizione da parte di un soggetto fruente, — si cadrebbe nell'errore di attribuire i caratteri di caduta di potenza a ciò che di fatto è sottoposto all'azione carmica e ad esse quindi estraneo. Ammettendo, d'altra parte, che causata dalla volontà del Signore non è la caduta di potenza bensí il sorgere della conoscenza, non solo si incorrerebbe in un circolo vizioso ed in un giro ozioso d'argomenti, ma il Signore stesso risulterebbe affetto da parzialità, attaccamento e via dicendo.[1] Se poi ci venisse obiettato che le cadute di potenza sono provocate dallo stato di equilibrio che si viene a determinare fra due azioni carmiche opposte ed equipollenti, che si oppongono l'una l'altra, la nostra risposta non potrebbe essere altro che negativa, poiché, non potendo due azioni svolgersi simultaneamente, la detta opposizione non ha ragione di esistere.[2] E del resto, anche se si opponessero, dispensatrice di fruizione risulterebbe un'altra azione non opposta, o l'immediata morte del corpo se anche le azioni non opposte non

[1] Se si ammette che il Signore faccia cadere la sua potenza in seguito al sorgere della conoscenza e, allo stesso tempo, che il sorgere della conoscenza è provocato dal Signore stesso, si incorrerebbe in un circolo vizioso ecc. Oltre a ciò, il Signore darebbe prova di attaccamento eccetera, preferendo un'anima a un'altra. Abhinavagupta replica, da parte sua, a questa accusa dicendo che queste anime non sono separate da Lui, ma il Signore stesso che, per sua natura propria, si oscura e si illumina senza interruzioni.

[2] Questa teoria è stata formulata da alcune scuole dello Scivaismo pluralistico (cfr. Bhojadeva, *Tattvaprakāśa*, p. 54 e TA, XIII, 40 sgg.).

potessero piú avere luogo. Ma, dirà alcuno, contrastate non sono le azioni dispensatrici di nascita e di vita, sí piuttosto solo le azioni dispensatrici di fruizioni. Ma perché mai? Se si ammette, infatti, che la potenza cada lo stesso, nonostante le azioni dispensatrici di nascita e di vita continuino a sussistere, che cosa mai, di grazia, essa avrebbe tanto da temere dalle azioni dispensatrici di fruizioni? Se qualcuno, infine, ci obiettasse che la caduta di potenza è provocata dalla maturazione della maculazione, qual è — noi rispondiamo — la natura di questa maculazione, qual è la sua causa? [1] Quanto abbiamo detto finora confuta implicitamente ogni altra causa addotta a spiegare le cadute di potenza, ossia il fatto di essere distaccato da tutti i piaceri del mondo, il quale è una speciale qualità della mente, la giusta capacità di discriminazione, la venerazione dei buoni, il sopraggiungere di una calamità, l'adorazione degli dèi e via discorrendo. Tutte le teorie proposte dalle scuole pluralistiche sono dunque inadeguate.

Alla luce della teoria della non-dualità, secondo cui il Signore è libero, ogni difficoltà invece vien meno. Il Signore stesso, in effetto, secondo questa teoria, giocando ad offuscare il suo essere proprio, diventa un'anima imprigionata, un'anima individua, un "minimo". Egli non è poi ostacolato da differenza di tempo, di spazio o di for-

[1] La maculazione è l'ignoranza innata. Sia questa teoria, formulata da Sadyojyotiḥ sia le altre seguenti implicano, *mutatis mutandis*, lo stesso circolo vizioso cui si è accennato prima.

me e, come tale, quando cessa di oscurare il suo essere proprio e all'improvviso o gradatamente lo ricupera, il "minimo" viene allora detto essere ricettacolo di un avvento di potenza. Il Signore stesso, essenziato com'è di libertà, fa, insomma, cadere la sua potenza. Se la caduta di potenza che determina l'intuizione del proprio vero essere è, dunque, affatto indipendente, quella propria di chi desidera fruizioni dipende invece dall'azione carmica. Le cadute di potenza proprie di coloro che desiderano fruizioni ultramondane, c'è a questo proposito da notare, sono determinate dalla volontà del Signore solo indirettamente, attraverso il *medium* di altre divinità che essa spinge ad agire, come, per esempio, Rudra, Viṣṇu o Brahmā, le quali presiedono alla sfera di *māyā*. Tali cadute di potenza, i cui frutti possono essere, fra gli altri, la consustanziazione in *mantra*, eccetera, la giusta discriminazione tra *māyā* e l'anima, tra l'anima e l'efficienza finita, tra l'anima e la mente, hanno il merito di impedire la fruizione dei princípi rispettivamente inferiori. La caduta di potenza propria di chi allo stesso tempo desidera fruizioni e liberazione, se quanto alle fruizioni è dipendente dall'azione carmica, rispetto alla liberazione ne è invece indipendente; essa è quindi dipendente e indipendente ad un tempo. Né mi dite: "Perché la caduta di potenza si produce solo in date anime?" Infatti, chi appare in sembianza di anima altri non è che il Signore stesso; per cui, assolutamente parlando, qual è, di grazia, quest'anima

separata da Lui, circa la quale avete sollevato tale obiezione?

La caduta di potenza si divide in nove specie; le tre cadute di potenza forti, mezzane, e deboli si possono presentare infatti in tre aspetti diversi ciascuno, ossia elevato, mezzano ed infimo. Se, di queste, la caduta di potenza elevata-forte provoca l'immediata morte del corpo, seguita dalla consustanziazione col Signore, la caduta di potenza mezzana-forte provoca il sorgere di una conoscenza intuitiva. La conoscenza, in un siffatto individuo sorge cioè da se stessa, indipendentemente tanto dalle scritture che dai maestri. Sorta questa conoscenza, costui, dotato, senza avere avuto bisogno di nessuna purificazione esteriore, delle facoltà di dispensare fruizioni e liberazione, è detto essere un "maestro intuitivo". Un tale individuo non ha infatti bisogno di sottostare neppure agli stadi di Regolare, eccetera. Nell'àmbito di questa stessa caduta di potenza si hanno poi numerose gradazioni, determinate dai molteplici modi della volontà divina. Nonostante la sussistenza di tale intuitività, si dà caso infatti che un individuo ricorra parimenti alle scritture, eccetera, a conforto delle proprie convinzioni e perciò, com'è detto nei libri sacri, esistono parecchie specie di maestri intuitivi, a seconda cioè che essi siano dotati o privi di tale supporto scritturale e via dicendo. L'elemento piú importante resta, comunque sia, l'intuitività. Presente un tale maestro, gli altri maestri perdono infatti ogni potestà, cosí come, secondo le dottrine plu-

ralistiche, alla presenza dello Śiva senza principio, gli Śiva liberati[1] perdono ogni potestà riguardo alle operazioni di creazione, dissoluzione, eccetera.

La caduta di potenza debole-forte suscita il desiderio di ricorrere ad un buon maestro distogliendoci da quello di frequentarne uno cattivo. Il desiderio di abbandonare un cattivo maestro per andare da un buon maestro è, in effetto, suscitato da una caduta di potenza. Un buon maestro, un maestro, cioè, che possieda a fondo la conoscenza di tutti i princípi e di tutti i testi sacri, è una visibile personificazione del Tremendo. Quanto alla liberazione ed alla maniera di dispensarla, che si basa unicamente su una conoscenza ben esercitata, uno *yogin*, non è, infatti, di nessuna utilità, cosí come non lo sono coloro che hanno ricchezza, beltà e via dicendo. Un cattivo maestro è, invece, giusto il contrario del precedente. Chi desidera cosí di andare da un buon maestro, otterrà da costui, andatovi, un'iniziazione caratterizzata dalla conoscenza, grazie a cui conseguirà immediatamente la liberazione, mentre cioè si trova ancora in vita. Tale iniziazione, che può essere di parecchie specie, può essere provocata o da uno sguardo di grazia,[2] o da un'esposizione della realtà, o dalla spiegazione delle scritture, o da un'attenta considerazione delle discipline da osservare, o da oblazioni di riso sacrale,

[1] Cioè le anime liberate che secondo questo sistema sono identiche a Śiva. Cfr. indietro, cap. 8, p. 165.

[2] Cfr. piú avanti, p. 230.

eccetera. Mediante l'esecuzione, da parte del maestro, delle pratiche necessarie, il discepolo può, oppure, ottenere, allora, una forma di iniziazione che lo separi immediatamente dal soffio vitale. Tale iniziazione, come diremo piú avanti,[1] può essere tuttavia celebrata solo in momento di morte. La caduta forte di potenza è dunque triplice.

Alcuni individui, sebbene abbiano celebrato l'iniziazione, non sono, tuttavia, in principio, dotati della ferma convinzione di essere Śiva, e tali diventano soltanto grazie al graduale maturarsi di questa convinzione, alla morte del corpo: e questi sono stati colpiti da una caduta di potenza elevata-mezzana. Altri individui, sebbene bramosi di diventare Śiva, sono, però, desiderosi di fruizioni, e, come tali, debbono essere iniziati colla forma di iniziazione che piú conviene ai loro desideri; essi infine dopo di avere fruito, col loro corpo presente, le fruizioni desiderate, ottenute grazie all'esercizio costante dello *yoga*, alla morte del corpo, diventeranno Śiva: tali individui sono coloro che sono stati colpiti da una caduta di potenza mezzana-mezzana. Chi è colpito da una caduta di potenza debole-mezzana diventa infine Śiva dopo di aver fruito, con un altro corpo, le fruizioni desiderate. La caduta di potenza mezzana è dunque anch'essa triplice.

Le cadute di potenza deboli si hanno quando l'elemento prevalente è la bramosia di fruizioni. La ragione per cui tale bramosia è una forma di

[1] Nel cap. 15.

caduta di potenza sta nel fatto che, in ultima istanza, oggetto di bramosia sono i *mantra* e lo yoga rivelati dal Signore, che di queste fruizioni sono il mezzo di realizzazione: i quali sono infine coronati dalla liberazione. Anch'essa, secondo la sua maggiore o minore intensità, si divide in tre specie. E con ciò abbiamo finito di descrivere le cadute di potenza vere e proprie.

A differenza di queste, le cadute di potenza proprie dei viṣṇuiti, eccetera, non sono invece, come i favori dispensati da un re, coronate dalla liberazione, e quindi non sono qui oggetto di disamina. Se, in effetto, è vero che, come è stato detto, la potenza di Śiva presiede ad ogni cosa, questo non implica, tuttavia, che essa debba essere sempre benefica e non, invece, negativa e terrifica,[1] com'è appunto in questo caso. Sebbene le cadute di potenza siano già, in se stesse, di diversa specie, esse si possono ancora suddividere secondo le varie gradazioni che ognuna di esse può presentare. Per alcuni (vedi, per esempio, i viṣṇuiti, eccetera), prima di raggiungere lo stato di maturità spirituale richiesto dalle cinque correnti[2] è mestieri passare attraverso gli stadi di Regolare, eccetera: solo allora possono ottenere l'alta potestà necessaria per accedere alle dottrine del Trika, che eccellono su tutte le altre. La medesima potestà può essere ottenuta, da altri, saltando a piè pari alcune scuole intermedie: salto che a sua volta si può svolgere in infiniti modi

[1] Letteralmente: "Jyeṣṭhā, e non invece Ghorā o Ghoratara."
[2] Le scuole scivaite. Vedi indietro, p. 97.

diversi. Altri la possono infine ottenere immediatamente. I seguaci di scuole inferiori, anche se in esse abbiano il grado di maestri, sono destituiti perciò di ogni potestà nei riguardi di questa scuola, privi perfino di quella che si richiede dalla pura e semplice visione del *maṇḍala*.[1] I maestri seguaci di scuole superiori hanno invece il potere di vivificare i riti delle scuole inferiori alla loro, e, in virtú della loro pienezza, sono dotati di una conveniente potestà nei riguardi di tutte le scuole. Loro nomi, a questo proposito, sono docente, maestro, precettore, iniziatore, "colui che bacia", ed i migliori di tutti sono quelli dotati di una perfetta conoscenza, ché senza di essi i riti iniziatici, eccetera, non hanno successo alcuno. Se uno *yogin* risponde alle esigenze di chi è bramoso di frutti se, insegnandogli i mezzi di realizzazione, può, senza ostacoli, somministrargli i risultati richiesti, a maggiore ragione risponde però alle sue esigenze chi possiede la conoscenza, colui, in altri termini, che, mentre gli insegni i mezzi di realizzazione richiesti, lo guidi anche sulla strada della liberazione. Chi desidera raggiungere una piena conoscenza, deve oltre a ciò farsi discepolo di parecchi maestri, i quali, si badi bene, debbono essere però frequentati, ponendo la mira ad una forma di conoscenza sempre superiore, eccetera. L'abbandono di un Maestro dotato di perfetta conoscenza dev'essere espiato. Ma (dirà alcuno) un Maestro che, pur

[1] Non sono cioè neppure in grado di mostrare ai discepoli il maṇḍala (cfr. l'Introduzione, p. 89 e piú avanti, pp. 332-334).

dotato di perfetta conoscenza, non dice tuttavia parola o dice menzogne non deve forse essere abbandonato? No (io replico), un tale Maestro no certo che non dev'essere abbandonato. Costui, infatti, grazie, appunto, alla pienezza della sua conoscenza, dev'essere per forza privo di ogni forma di attaccamento e cosí via, per cui tale suo mutismo deve essere imputato a qualche causa, attinente soltanto al discepolo, come, per esempio, la sua inadeguatezza, la sua mancanza di fiducia e via discorrendo. Il discepolo, quindi, deve piuttosto studiarsi di rendergli onore che di abbandonarlo. In conclusione, le cadute di potenza, lo strumento, cioè, della grazia non dipendono né dalla forza di necessità dell'azione carmica né da altro e sono quindi indipendenti.

Veniamo adesso all'oscurazione. Il frutto dell'oscurazione è una sofferenza ed un'occlusione mentale profonde, prodottesi indipendentemente dall'azione carmica, eccetera. Nello stesso modo infatti che, grazie alla libertà della luce, un individuo illuminato può, ciononostante, agire come uno stupido, pur disprezzando in cuor suo tale contegno da stupido, non altrimenti uno stupido può imitare e disprezzare al tempo stesso il contegno proprio di un individuo illuminato ed eseguire, quindi, le cerimonie propiziatrici dei *mantra* e via dicendo. Sia l'imitazione di un contegno da stupido da parte dell'illuminato, sia la copia di un contegno da individuo illuminato da parte dello stupido prima o dopo tuttavia si dissipano, col risultato che il contegno da individuo

illuminato, copiato e disprezzato in cuor suo dallo stupido, lo sommergerà in un fango di sofferenza e di occlusione mentale, poiché, essendo tale imitazione e disprezzo un atteggiamento severamente proibito, lo stupido diventerà, a causa di essi, preda dei dubbi da lui stesso suscitati. Anche in essa, come nella caduta di potenza, in virtú dei modi molteplici della volontà divina, la sofferenza, suo frutto, può anche investire solo questo nostro corpo attuale; a tale sofferenza soggiacciono ugualmente tanto coloro che venerano e disprezzano al tempo stesso i riti iniziatici, le regole, la disciplina, i maestri, le divinità, il fuoco sacro, eccetera,[1] quanto coloro che, dopo di essere stati seguaci delle scuole scivaite, le hanno poi abbandonate. Anche qui nulla vieta, tuttavia, che, in virtú sempre dei modi molteplici della volontà divina, un individuo, sebbene oscurato, possa divenire partecipe di una caduta di potenza, o da se stesso o, dopo morto, grazie alla pietà di parenti, di maestri, eccetera.[2] E in conclusione, bisogna pensare che l'autore delle cinque operazioni, non è altro che il proprio sé, ché solo cosí uno può diventare il Signore, e del sé quindi fa d'uopo non avere frammentaria visione.

Il Signore siccome nasconde il suo essere
grazie alla propria infinita

[1] Il fuoco, acceso nella cavità sacrificale, è durante i riti iniziatici ecc. identificato con Śiva stesso. Vedi anche indietro, p. 120.

[2] Cfr. l'Introduzione, p. 93, e piú avanti, capp. 15 e 16.

libertà cosí dopo di nuovo lo illumina.
Ed anche essendo il suo essere
cosí offuscato, Egli può comportarsi
come un illuminato o davvero
poi illuminarsi. E questa
caduta di potenza è indipendente.

12.

Necessario, abbiamo detto, esporre l'iniziazione; onde, al fine di illustrarne la natura, insegnamo adesso il bagno, da cui dev'essere preceduta: il quale consiste in uno stato di purezza e questo in una compenetrazione colla natura propria del Signore. La purità consiste infatti in una rimozione d'ogni lordura e la lordura nella falsa presunzione che quanto è al Signore identico sia, invece, inquinato da cose diverse da Lui. L'impurità qui consiste perciò nella presunzione che sia il nostro Sé, essenziato com'è di libera intelligenza e beatitudine, sia il tutto siano inquinati da cose diverse dal Signore. E questa impurità si elimina mediante una compenetrazione col gran Tremendo, la quale, a seconda degli individui, può essere realizzata o immediatamente o grazie all'ausilio di altri mezzi di realizzazione. Di bagni, poi, per ottenere la detta convinzione, ce ne sono parecchi tipi, da celebrarsi tutti o alcuni soltanto — uno, due, tre, eccetera — a seconda dei luoghi, dei tempi e degli individui. Tali tipi

sono, precisamente, otto, nel senso che bisogna meditare in identità col Signore, mercé la proiezione dei *mantra*,[1] gli otto "corpi", ossia la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco, l'etere, la luna, il sole e l'io: i quali cosí meditati e compenetratosi con Lui, come a Lui identico, anche il corpo, tale compenetrazione col Signore viene quindi ottenuta anche dall'intelligenza, la cui attività mai si svolge separatamente dal corpo, eccetera. Quanto poi a certi individui, il bagno, le belle vesti, eccetera, siccome suscitano — com'è detto nell'*Ānandaśāstra* — un senso di soddisfazione interiore, possono fungere essi stessi da veri e propri mezzi di realizzazione rispetto al Signore.[2] I frutti principali conferiti da questi otto bagni sono, rispettivamente, la fermezza, l'incremento, la forza, la consumazione delle maculazioni, la pervasione, la capacità di creazione, la capacità di conservazione, l'immedesimazione; e tutto questo poiché i *mantra* assumono la natura di ciò su cui vengono proiettati.[3] Quanto ai Forti,[4] si ha, senonché, questa differenza, ossia polvere dei campi di battaglia, acqua forte,[5] aria di crematori, ceneri di roghi, etere di cimiteri, luna e sole nei

[1] Essi sono, in altre parole purificati e resi identici a Śiva, mediante la proiezione di opportuni *mantra*. La terra, l'acqua, eccetera, sono tradizionalmente gli otto corpi di Śiva.

[2] Senza bisogno di celebrare l'iniziazione. Essi possono quindi anche fungere da mezzi diretti.

[3] Cioè della terra eccetera, di cui queste sono appunto le qualità.

[4] I discepoli spiritualmente piú elevati e resistenti.

[5] Bevande alcooliche.

cimiteri ed un io purificato da ogni rappresentazione discorsiva.

Oltre a ciò, i bagni possono essere duplici: esteriori e interiori. Quelli esteriori, consistenti in un'immersione dentro gli otto corpi consustanziati coi *mantra* oggetto di venerazione, in identità con essi, li abbiamo già esposti. Un bagno diverso, piú importante dei precedenti, e che può essere celebrato solamente dai Forti, consiste nell'identificare con Śiva, in virtú d'un'opportuna contemplazione, una bevanda inebriante, di potere beatifico, nell'adorare in essa la ruota dei *mantra* e, infine, nel soddisfare e propiziare, con essa, la ruota delle divinità che risiedono nel corpo e nel soffio vitale.[1] I bagni interiori consistono in un'immedesimazione colle varie ruote della terra, eccetera, grazie ad una concentrazione sulla natura di questi elementi.[2]

Il bagno è, dicono, un'immersione
nel Gran Tremendo; ma, qualunque sia,
l'esteriore non è quello vero
ma è cosí detto solo per metafora.

[1] In altre parole, bevendola. Cfr. l'Introduzione, p. 70; cap. 22, 3; e l'Appendice terza.

[2] Secondo il *Tantrāloka*, IX, p. 42, bisogna meditare che i detti otto corpi occupano ognuno un dito e mezzo di spazio nelle dodici dita che vanno dal foro di Brahmā alla ruota finale. Ognuno di essi forma una ruota (cfr. l'Introduzione, pp. 70 sgg.).

13.

Chi è sereno di cuore, si diriga, dunque, verso il luogo del sacrificio. Questo luogo sta ovunque il cuore si sente pervaso di serenità e disposto quindi a compenetrarsi col Signore. Questa, non altra, è la caratteristica del luogo sacrificale. Quanto alla liberazione stessa, la causa è, unicamente, uno stato di immedesimazione con l'oggetto contemplato, la quale a sua volta può essere provocata solamente da uno stato di serenità spirituale. Il luogo del sacrificio è semplicemente questo. Lo stesso significato si deve attribuire ai vari posti menzionati nei testi sacri, come i luoghi santi, la cima dei monti, eccetera. In questi luoghi, infatti, le potenze divine stabilitevi dalla forza di necessità del Signore s'impossessano della gente che vi si trova, sí che, mentre l'India è, per esempio, abitata da pii, le terre dei barbari sono abitate invece da empi. La cima dei monti è consigliata dai testi sacri, poiché la loro solitudine coadiuva ad acquistare, grazie all'assenza d'ogni dispersione mentale, uno stato di perfetta concentrazione.

Davanti all'edificio sacrificale, fuori di esso, bisogna celebrare, innanzi tutto, la cosiddetta proiezione generica, prima sulle sole mani e poi su tutto il corpo, mediante la proiezione delle varie lettere: la quale deve essere eseguita a seconda dell'ordine che esse occupano nei due principali alfabeti, quello dell'Inghirlandata e quello normale, che rappresentano ed evocano rispettivamente la potenza ed il possessore di potenza. Cioè: dalla lettera *n* alla lettera *ph*, secondo l'ordine dell'alfabeto dell'Inghirlandata; dalla lettera *a* alla lettera *kṣ*, secondo l'alfabeto normale.[1] Ad ogni lettera si deve preporre e posporre la sillaba *hrīm*. Questa proiezione deve essere eseguita o con uno di questi due alfabeti, o mediante la proiezione, in un primo tempo, dell'alfabeto che rappresenta ed evoca la potenza e, in un secondo tempo, mediante la proiezione dell'altro, connesso con il possessore di potenza. Se lo scopo che uno si propone di raggiungere è la liberazione, l'ordine tenuto da questa proiezione va dalla punta dei piedi alla testa; viceversa, quando uno si propone di raggiungere fruizioni. La beata Inghirlandata, ha, infatti, una natura potenziata per eccellenza e, consistente com'è in una mescolanza di semi e di matrici,[2] adempie ad ogni desiderio. Alla sua essenza corrisponde del resto anche il suo nome: essa è dotata di ghirlande di potenze rudriche; a causa dei frutti

[1] Questi due alfabeti sono riprodotti a pp. 327-328.

[2] In essa le vocali e le consonanti sono disposte senza alcun ordine apparente e si fecondano l'una coll'altra.

che somministra, da cui è, per cosí dire, infiorata, è fiorita; essa è un'ape che, col suo ronzio, evoca l'immagine della dissoluzione nei riguardi del rigido squallore della trasmigrazione; essa regge sia poteri magici, sia la liberazione e, essendo le semivocali *r* ed *l* intercangiabili, è dotata della potenza di dare o di sottrarre la dissoluzione.[1] Gli stessi *mantra* proiettati secondo procedimenti e scuole erronei sono quindi resi efficienti mediante la proiezione di quest'ultima; anche i *mantra* impuri, dei seguaci di Garuḍa, di Viṣṇu, eccetera, grazie ad essa diventano puri ed in grado di somministrare la liberazione.

Subito dopo il corpo, la stessa proiezione si deve eseguire rispetto all'urna sacrificale. Secondo questa scuola, — al fine di confortare e di corroborare lo stato di identità, sussistente tra il Signore ed i vari fattori, espressi ciascuno da una diversa funzione grammaticale, che concorrono all'esecuzione di un'azione, espressa dal verbo, — si adduce infatti l'esempio dell'azione sacrificale. In essa, ogni fattore è identificabile col Signore nella maniera seguente: il locativo, rappresentato dalla sede occupata dal sacrificatore, attraverso la purificazione del luogo; l'ablativo e lo strumentale, rappresentati dall'urna sacrificale e dall'acqua, attraverso la proiezione di que-

[1] Etimologie immaginarie del termine *mālinī*, dissolto nei suoi vari elementi (*mal* — nel senso di *dhṛ* —, sorreggere; *mā* che significa no, cioè la negazione dell'esistenza, la dissoluzione e *alin*, che significa ape, *rā-* e *lā-* che significano rispettivamente dare e sottrarre (cfr. TA, xv, p. 69).

sti ultimi; il soggetto, rappresentato dal sacrificatore, attraverso la proiezione del suo corpo; l'oggetto, rappresentato dagli ingredienti sacrificali, attraverso la purificazione della superficie sacrificale, eccetera. Un individuo, cosí, può diventare il Signore anche attraverso la via dell'azione, anche senza, cioè, uno yoga ed una conoscenza specialmente solleciti, solo che abbia dentro di sé identificati col Signore tutti i fattori che concorrono alla esecuzione di un'azione e, naturalmente, veda tutte le azioni alla luce di questa certezza. Dopo di avere eseguito, in questo modo, la proiezione d'uso sul recipiente sacrificale, esso dovrà essere adorato con fiori, incensi e via dicendo, mentre, mediante le sue gocce, si dovranno aspergere i fiori, eccetera, che sono l'essenza del sacrificio.

Successivamente, bisogna eseguire l'adorazione nei riguardi delle divinità, che costituiscono il corteggio, nell'aura, nel terreno o nell'etere [1] cosí dicendo: "*oṃ* lode al corteggio esterno". A questo punto dev'essere eseguita l'adorazione sulla porta, cosí dicendo: "*oṃ* lode alla ruota delle divinità che presiedono alla porta". Se invece il luogo all'esterno dell'edificio non fosse abbastanza segreto, i riti in esame (l'adorazione del corteggio esterno, della ruota delle divinità della porta, i riti di proiezione precedenti, eccetera)

[1] Secondo il commentatore del *Tantrāloka*, Jayaratha, l'aura è il luogo sacrificale, l'etere, le ruote, eccetera del proprio corpo (cfr. l'Introduzione, pp. 70 sgg.) e il terreno la superficie sacrificale vera e propria.

debbono essere celebrati nell'interno dell'edificio, davanti al *maṇḍala* ed alla superficie sacrificale e non all'esterno.

Successivamente, è d'uopo benedire tre volte i fiori colla sillaba *phaṭ*[1] e, quindi, gettarli; poi, pensando di avere scacciato ogni influenza maligna, bisogna entrare dentro l'edificio e contemplarlo in ogni dove, con lo sguardo infiammato dai raggi del Signore.[2] Chi desidera di ottenere la liberazione dovrà essere, a questo proposito, volto verso settentrione, sí che i lacci che lo avvincono possano subito essere combusti dal fuoco di Aghora.[3]

Lo spazio, a questo proposito, si deve unicamente alla sovrana libertà del Signore, che lo fa apparire mediante la manifestazione delle organizzazioni corporee. La regione di mezzo, la fonte delle altre divisioni spaziali, è, in effetto, costituita unicamente dalla luce dell'intelligenza; la regione zenithale è fatta sua dalla luce; viceversa la regione opposta; la regione orientale è rivolta verso la luce; e tutto il contrario accade dell'occidentale, che è rivolta dall'altra parte; nella regione meridionale, grazie ad una naturale affinità con essa, la luce raggiunge poi il suo culmine: mentre, nella regione che le sta di fronte, cioè nella regione settentrionale, predomina l'essere illuminato. E queste sono le quattro regioni. Nella

[1] Il *mantra phaṭ*, detto l'arma, serve a prevenire e neutralizzare gli influssi maligni.

[2] Illuminato dalla grazia del Signore, pieno di fiducia in Lui.

[3] L'ipostasi di Śiva che presiede alla regione sud (cfr. piú avanti).

regione di mezzo risiede il Beato; lo zenith è presieduto dal volto di Īśāna; il nadir dal volto di Pātāla; le altre quattro regioni — orientale, meridionale, occidentale, settentrionale — sono, rispettivamente, presiedute dai quattro volti di Tatpuruṣa, Aghora, Sadyojāta e Vāmadeva.[1] In mezzo a queste regioni, se ne hanno altre quattro intermedie. In conclusione, solo la sovrana maestà della Coscienza manifesta le varie regioni spaziali, costituite dalle organizzazioni corporee. Lo spazio non è quindi un ordine di realtà a sé stante. Inoltre, cosí come è impossibile che la nostra ombra, ogni volta che ci sforziamo di raggiungerla, non ci preceda tuttavia, non è neppure possibile che il Signore, rispetto ad ogni individuo, non occupi sempre la regione di mezzo, dovunque uno vada. Occupare la regione di mezzo, significa, è stato detto, presiedere a tutte le cose. Nello stesso modo che le divisioni spaziali sono suscitate dal Beato, esse sono provocate anche dal Sole, il quale, com'è detto in piú luoghi, altro non è se non la potenza di conoscenza del Signore. E, quanto al Sole, la regione orientale è quella dov'esso si mostra dapprima e ciò vale, naturalmente, per ogni luogo. Si ha poi un'altra ripartizione dello spazio, dipendente da noi, secondo la quale l'oriente coincide con la regione che ci sta di fronte. Secondo i Maestri di Abhinavagupta, la formulazione di questa teoria spaziale riposa, perciò, sulla com-

[1] Sui cinque volti di Śiva, cfr. anche indietro, p. 97, n. 1.

binazione di tre elementi, ossia il Signore, il Sole e se stessi.

Stando cosí le cose, si deve entrare colla faccia rivolta verso settentrione e, una volta entrati, bisogna, mercé l'abbandono della presunzione che l'io sia il corpo, il corpo sottile, eccetera, bruciare il proprio corpo:[1] tolta di mezzo infatti tale presunzione, esso, sebbene presente, non essendo piú associato all'io, non è piú neppure un corpo, come un corpo altrui. Bruciato quindi il corpo, il discepolo si viene a trovare in uno stato perfettamente stabile, privo di ogni agitazione. La prima vibrazione che, a causa dell'incessante creatività della coscienza, interrompe la quiete di questo stato, è la cosiddetta "immagine".[2] Su di questa, si deve eseguire la proiezione della ruota delle divinità, cui bisogna sacrificare, attenendosi agli insegnamenti ricevuti. Secondo questa scuola, si deve sacrificare soprattutto alle potenze. I maestri hanno detto, infatti, che il Beato Nonuplice,[3] eccetera, adempiono, nei loro riguardi, alle funzioni di base, vale a dire, di realtà sottostante, e che si deve adorare solo la potenza. A questo proposito, poi, visto che gli stati di veglia, di sogno, di sonno profondo, quarto e

[1] Naturalmente, in senso simbolico.

[2] Bruciato il corpo ordinario, associato all'io limitato ecc. succede uno stato di vuoto, privo di ogni agitazione, quiescente, seguíto subito dopo da una nuova creazione di un corpo puro, simboleggiato questa volta dall' "immagine", la quale è un *mantra* particolare.

[3] Nome di un *mantra* e insieme di una divinità (cfr. l'Introduzione, p. 85).

trans-quarto sono cinque, cui bisogna aggiungerne un sesto, il cosiddetto Altissimo, consistente nella realizzazione della natura propria, la proiezione è sestuplice. Questi sei stati sono presieduti ognuno da sei forze causali, ossia Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Sadāśiva ed il "Senza-Supporto" e perciò tutti i trentasei ordini di realtà acquistano, in questa proiezione, uno stato di perfetta pienezza, per cui trascendendo lo stato di ordine di realtà volgari e, svolgendosi in identità col Tremendo, si consustanziano con Lui. L'obiezione opposta dunque da alcuni, che, cioè una volta ottenuto lo Śiva quiescente, raggiunto ossia tale stato privo di ogni agitazione,[1] l'ulteriore creazione degli ordini di realtà, le cerimonie di proiezione, eccetera, non si vede piú che scopo abbiano, non ha ragione di essere. Questo corpo quiescente, privo di ogni agitazione, del Tremendo non è infatti altro che ciò che dentro di sé manifesta milioni e milioni di diverse creazioni e dissoluzioni.[2]

Successivamente si deve cosí meditare, che, cioè, il soffio vitale, il corpo, la mente, eccetera, in virtú d'una loro reciproca fusione, si siano immedesimati col Signore, e quindi debbono essere adorati esteriormente ed interiormente, me-

[1] Cfr. indietro, p. 218.

[2] "Questo Śiva cosiddetto quiescente, separato dalle altre cose, segregato da tutte le altre Vie, simile ad un vaso non esiste in nessuna parte. Śiva non è altro, in effetto, se non la coscienza stessa, che si spiega in forma di 'grande luce': dove la sua 'śività' non è altro se non questo manifestarsi come tutte le cose" (TA, IX, 130-31).

diante fiori, incensi, offerte propiziatorie e via dicendo, a seconda delle proprie possibilità. A questo punto, si deve eseguire la proiezione del *maṇḍala* dei loti e del tridente sul corpo, sul soffio vitale e sulla mente. Sulla radice della potenza di sostegno, bisogna, cioè proiettare la radice;[1] nel bulbo, bisogna, proiettare il rigonfiamento; l'asse che pervade ogni principio, dagli elementi sottili fino all'efficienza finita, deve essere proiettato fino alla lingua; sopra di essa c'è il nodo costituito da *māyā*; piú in alto del nodo, c'è il loto della Sapienza Pura, costituito dal dado. In esso risiede Sadāśiva, nella forma di grande cadavere:[2] cosí chiamato ad un quadruplo titolo, vale a dire: perché interamente dissolto, perché intelligente, perché il suo corpo, costituito dal conoscibile, è dissolto, e perché è costituito di suono, di pensiero.[3] Dal suo ombelico nascono tre raggi, che, sostanziati della "fine del suono" e costituiti dalla Potenza, dalla Pervadente e dall'Eguale escono dai tre fori del capo,[4] fino a raggiungere la ruota finale. Sopra di essi, si hanno tre loti, privi di ogni impurità, sostanziati dalla Transmentale. Una volta che tutti i diversi princípi siano stati ridotti ad adempiere alle funzioni di base, vale a dire di realtà sottostante, si deve eseguire la costruzione mentale della divinità de-

[1] Sul *maṇḍala*, eccetera, vedi l'Appendice quarta, 4.

[2] Cfr. l'Introduzione, p. 54.

[3] Etimologia immaginaria di *preta*, dissolto nei suoi due elementi *pra* e *ita*, participio passato della radice *i*, che significa ad un tempo andare, conoscere, pensare, ecc.

[4] Cfr. avanti, p. 221.

siderata, la quale deve presiedere ad essi ed interpenetrarli ed adempiere cosí alle funzioni di sostenuto, vale a dire di realtà soprastante. L'atto di offrire ogni forma di esistenza ad essa, sostanziata com'è di ogni forma di esistenza, è l'adorazione; l'atto di accompagnare, con un ritmico ondeggiamento fonico, la cogitazione interiore di questa divinità, è la preghiera; l'atto di trasformare il sé limitato nel tutto in forza del fuoco, destato via via dalla cogitazione di questa divinità, è la libazione. Dopo di avere fatto queste operazioni, bisogna poi cosí contemplare, che, cioè, le divinità che formano il corteggio sono, appunto, le scintille di questa fiammata. Nei loro riguardi, bisogna celebrare, infine, i riti di adorazione.

> Fino alla ruota finale dalla radice il tridente
> lo si contempli ascendere, al sommo, là dove abita
> la ruota delle Dee, per cui avendo trasceso
> ogni successione di tempo diventa il devoto
> un vagabondo dell'etere. Questa è l'eterea *mudrā*
> che sorge dalla radice e nella ruota finale
> sfocia alla fine, empiutasi delle tre forme di etere,
> triplicamente eterea, perché nell'etere vaga,
> nell'etere ha sede e perché di nettare etereo si ciba.[1]

In conclusione la realizzazione della mèta prefissa deriva in realtà solo dal sacrificio interiore.

[1] Queste due strofe ricorrono identiche nel *Tantrāloka*, xv, pp. 181-182. Le tre forme di etere cui qui si allude sono le tre ruote (quindi i tre fori, i tre eteri) del palato, del centro delle sopracciglia, e del foro di Brahmā.

Tuttavia, anche chi è veramente riuscito a penetrare nella detta realtà, dovrà, parimenti, celebrare il sacrificio esteriore, allo scopo di eliminare ogni specie di limitazione. Rispetto a chi non è riuscito a compenetrarsi, il sacrificio esteriore è, viceversa, piú importante dell'altro, poiché, ripetutamente eseguito, somministra infine la compenetrazione desiderata. L'individuo in esame dovrà, però, celebrare parimenti il sacrificio interiore, allo scopo di eliminare lo stato di anima imprigionata; il sacrificio interiore infatti, anche se non radicato profondamente nell'anima del discepolo, è in grado di somministrare, colla forza delle stesse rappresentazioni che suscita, lo stato di purezza richiesto dalla celebrazione del sacrificio esteriore.

Ora, quando uno vuole celebrare l'iniziazione deve innanzi tutto eseguire le cerimonie seguenti, ossia la presa di possesso del terreno, allo scopo di consacrarlo, l'adorazione di Gaṇeśa,[1] l'adorazione del vaso grande e del vaso piccolo, l'adorazione della superficie sacrificale e la libazione. Nei riti perpetui e nei riti occasionali[2] basta eseguire le cerimonie di adorazione della superficie sacrificale, eccetera, e della libazione. Quanto al discepolo, a questo proposito, la consacrazione — paragonabile, da questo lato, a ciò che è in riguardo ai denti una detersione a base acidula — consiste nel fare che egli assuma uno stato di adeguata purezza; quanto alla divinità,

[1] Gaṇeśa è il dio della sapienza. [2] Cfr. piú avanti, cap. 20.

nel farle assumere uno stato di benevolenza e di propensione verso i riti imminenti; quanto al Maestro, nell'assunzione, da parte sua, di una natura divina; e quanto agli ingredienti sussidiari, nell'abilitarli ad essere elementi sussidiari dei riti di adorazione; essi stanno dentro l'edificio sacrificale e, perciò, tale consacrazione si esegue vivificandoli col fuoco del Signore.[1] A questo punto, dopo di aver fornito l'edificio sacrificale di tutti gli ingredienti necessari, bisogna formulare a memoria la beata Inghirlandata e l'alfabeto normale; e, successivamente, meditare che l'edificio è interamente gremito dell'igneo fulgore sprigionato da questi suoni alfabetici e gettare i fiori tenuti tra le mani congiunte. Quindi, dopo di avere sparso, secondo le proprie possibilità, grani splendenti di senape bianca, di grano, d'orzo mondato, di riso abbrustolito, eccetera, benedetti dalla sillaba *phaṭ*, bisogna gradatamente radunarli nella regione di nord-est, presieduta da Īśāna. E questa è la presa di possesso del terreno. Successivamente, dopo di avere eseguito la riduzione di tutti i princípi fino alla pura sapienza alle funzioni di base, vale a dire, di realtà sottostante, bisogna, su di essi, adorare Gaṇeśa. Dopo, si deve adorare il vaso piú grande, ricolmo di bevande beatifiche e fornito dell'ornamentazione d'uso. Quindi, dopo di aver proiettato su di esso il gruppo dei *mantra* che costituiscono l'oggetto della cerimonia sacrificale, si deve formulare men-

[1] Essi debbono essere meditati in identità col Signore, immaginato come un fuoco che pervade tutto l'edificio.

talmente, secondo le norme rituali, il *mantra* fondamentale,[1] come quello che presiede a tutte le cose, e con esso benedire cento ed otto volte il vaso piú grande. Dopo, bisogna adorare il secondo vaso mediante la sillaba *phaṭ*, allo scopo di eliminare ogni influenza maligna. Successivamente, bisogna adorare i guardiani delle regioni spaziali, insieme con le loro insegne, ciascuno nella sua propria regione. Poi, il maestro deve dare in mano a un discepolo, che sia stato precedentemente iniziato, il vaso piú piccolo, benedetto dalla sillaba *phaṭ*; egli stesso dovrà prendere il vaso maggiore, e, tenendolo fra le mani, seguire il discepolo, che, per eliminare ogni influenza maligna, deve a sua volta lasciar cadere un flusso di liquido dal suo vaso, in ogni angolo dell'edificio sacrificale. E ciò facendo, il maestro deve recitare il *mantra* seguente:

> Deh, deh, Śakra,[2] per ordine di Śiva
> sino alla fine della cerimonia
> tu devi attentamente vigilare,
> perché influsso di spiriti maligni
> nella tua regione non alligni.

Se il nome del guardiano degli spazi, è trisillabico, la sillaba "deh" dev'essere, per ragioni di metro, pronunciata una volta sola. Dopo, il maestro deve deporre il suo vaso nella regione di

[1] Il *mantra* segretamente confidato dal Maestro al discepolo, come costante oggetto di meditazione, ecc.

[2] Śakra è Indra, la divinità che presiede alla regione orientale.

nord-est, presieduta da Īśāna. Simultaneamente, il discepolo dovrà collocare il suo vaso, benedetto dalla sillaba *phaṭ*, sopra i grani che si sogliono spargere. Subito dopo, bisogna eseguire l'adorazione d'ambedue. Poi, nel mezzo della superficie sacrificale, si deve adorare il Signore. Dopo si deve meditare la cavità contenitrice del fuoco nella forma di potenza del Signore e dopo di avere in essa acceso il fuoco — fuoco che dev'essere unificato, mentalmente, col fuoco della coscienza, che risiede in fondo al cuore — meditare cosí, che, cioè, il fuoco di Śiva fiammeggi in unione colle cogitazioni che costituiscono l'anima dei *mantra*. In esso, si debbono poi eseguire le proiezioni prescritte e l'adorazione; e, infine, soddisfare e propiziare i *mantra* con offerte di burro chiarificato e di grani di sesamo. Per purificare i semi di sesamo, il burro chiarificato, eccetera, è sufficiente un'aspersione del recipiente sacrificale.[1] Anche la purificazione dei due cucchiai sacrificali — grande e piccolo — consiste, infatti, nell'intuizione della loro identità col Signore. Dopo di aver poi eseguito, secondo le proprie possibilità, la libazione, si debbono disporre, l'uno contro l'altro, i due cucchiai, grande e piccolo, che, rivolti il primo verso l'alto ed il secondo verso terra, rappresentano rispettivamente la Potenza e Śiva; e dritti, coi piedi simmetricamente disposti, si deve eseguire questa meditazione, che, cioè, la divina profluvie d'ambrosia, cadendo, flui-

[1] Quest'aspersione li purifica e li immedesima col Signore.

sca e s'effonda nella luna piena di Śiva, levata nel cielo della ruota finale.[1] Intanto, bisogna pronunziare i *mantra* fino a *vauṣat*, e restare in questa posizione fino all'esaurimento del burro chiarificato. E questa è la libazione completa, che soddisfa e propizia la ruota dei *mantra*. Dopo, il maestro deve recare il riso sacrale,[2] precedentemente asperso, ed offrirne una parte alla superficie sacrificale, una parte al vaso piccolo, una parte al vaso grande ed una parte al fuoco. Delle altre due parti, una ne deve lasciare e l'altra darla al discepolo. Successivamente si deve celebrare il rito del legnetto per i denti.[3] Se esso, cioè, cade nella regione di sud-est, di sud o di sud-ovest, presiedute, rispettivamente da Agni, da Yama e da Nirṛti, è foriero di malaugurio; e cosí anche se cade a rovescio. In tutti questi casi, la libazione deve essere accompagnata dalla recitazione del *mantra phaṭ*. Dopo di ciò il maestro deve fare in modo che il discepolo possa essere in grado di vedere i *mantra* apparituri, e a questo scopo deve innanzi tutto bendargli gli occhi, per sopprimere ogni dispersione mentale; bendati i quali, lo farà entrare nella superficie sacrificale, se lo porrà sulle ginocchia e gli farà, infine, gettare i fiori, tenuti fra le mani congiunte. A questo punto, il maestro, gli deve d'un tratto,

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 92-93. Questo rito è la cosiddetta "libazione completa".

[2] Una particolare oblazione, costituita in generale da un miscuglio di riso, orzo, legumi bolliti, burro, latte, ecc.

[3] Un bastoncino di legno speciale, tuttora usato dagl'indiani per pulirsi i denti.

togliere le bende dagli occhi; e il discepolo, allora, grazie ad un particolare favore, concesso ai suoi sensi da una caduta di potenza, vedrà da sé, direttamente, i *mantra* presenti ed il luogo dove essi appariscono e, quindi, si identificherà con essi. Per coloro i cui sensi sono stati favoriti da una caduta di potenza, la presenza dei *mantra* è, infatti, oggetto di percezione diretta come, durante le cerimonie di esorcizzazione, lo è per i demoni, che, davanti ad essi, tremano di paura. Dopo, il maestro deve adorare — in forma ignea — sulla propria mano destra la ruota delle divinità: la quale mano imposta poi sulla testa, sul cuore e sull'ombelico del discepolo brucia tutti i legami che lo avvincono. Dopo, la stessa ruota deve essere adorata — in forma lunare — sulla mano sinistra; ed essa cosí alimenterà i princípi puri. Il discepolo deve dopo eseguire la genuflessione. Successivamente, bisogna gettare fuori dell'edificio un'oblazione, costituita da vino, carni, acqua, eccetera, allo scopo di soddisfare e propiziarsi gli spiriti, le divinità e le regioni dello spazio. Quindi bisogna eseguire l'assaggio rituale. Successivamente, il maestro, dopo aver mangiato il riso sacrale e avere raggiunto un perfetto stato di unione con il sé del discepolo, deve restare sempre desto e vigilante, anche nel sonno. Se poi il discepolo, al mattino, gli raccontasse di aver avuto un sogno infausto, eviti di spiegarglielo, per evitare ogni dubbio e timore, da cui il discepolo potrebbe essere turbato; si limiti bensí a neutralizzarlo mediante la sillaba *phaṭ*. Il mae-

stro deve quindi, in modo adeguato, adorare il Signore e davanti a Lui penetrare, col soffio vitale, nelle ruote del discepolo, vale a dire nel cuore, nella gola, nel palato, nella fronte, nel foro di Brahmā e nella ruota finale; e, entrato cosí in contatto colle sei forze causali del discepolo, meditare, in ognuna di esse, otto sacramenti [1] e quindi momentaneamente far riposare il soffio vitale del discepolo nella ruota finale e poi discenderne il nuovo. Attraverso questo procedimento, il discepolo ottiene una parziale natura di Śiva, devolutagli dalla celebrazione dei quarantotto sacramenti, e diventa un Regolare.

Il maestro deve quindi confidare al discepolo, insieme coi fiori, il *mantra* che deve essere oggetto d'adorazione, ed esporgli successivamente le regole e, cioè, un'assoluta devozione al maestro, alle scritture ed alla divinità; l'obbligo d'essere alieno da tutto ciò che s'oppone a queste tre cose; l'obbligo di rispettare, alla stessa stregua del maestro, i suoi figli, eccetera, e chi è stato da lui precedentemente iniziato, coloro, insomma, che sono legati al maestro da vincoli spirituali; naturalmente, coloro che sono legati al maestro da vincoli di sangue debbono essere rispettati allo scopo di propiziarsi il maestro, indipendentemente, cioè, dai loro meriti intrinseci. La vista d'una donna sterile non deve suscitare disgusto alcuno. Non si deve pronunciare, se non durante l'adorazione, il nome della divinità, il

[1] I vari sacramenti o riti purificatori (qui 48) della tradizione liturgica indiana.

nome del maestro ed i *mantra*. Non si deve usufruire del giaciglio, eccetera, proprio del maestro. Alla presenza del maestro, il discepolo deve astenersi da ogni passatempo profano, come giochi, eccetera. Si deve adorare il maestro, ad ogni occasione, durante la cerimonia della offerta *post mortem*, eccetera.[1] Durante tutti i riti occasionali[2] bisogna evitare di pronunciare i nomi delle Potenze, eccetera. Si debbono adorare i giorni d'adempimento.[3] Non si deve avere rapporti coi seguaci di dottrine inferiori, come i Viṣṇuiti, eccetera. Non si deve valutare i seguaci di questa nostra scuola alla luce della casta cui precedentemente appartenevano. Il discepolo, se riceve visita a casa sua del maestro e del suo sodalizio, deve loro sacrificare a seconda delle sue possibilità. Bisogna abbandonare i seguaci di sistemi inferiori, i Viṣṇuiti, eccetera, anche se precedentemente, per curiosità di apprendere le loro scritture, si è stati loro discepoli; tuttavia, non per questo si deve tenere un contegno altezzoso verso di essi. Non si deve imitare la condotta dei portatori di simboli,[4] ma bisogna solo adorarli, a seconda delle possibilità. Bisogna abbandonare ogni dubbio. Stando in una ruota[5] si deve abbandonare ogni preconcetto di casta; in essa, in altri

[1] Su questa cerimonia, cfr. il cap. 19.

[2] Su questi riti, cfr. il cap. 20.

[3] Cfr. il cap. 20.

[4] I vari segni esteriori portati dai seguaci delle diverse sètte non debbono essere imitati, ma neppure disprezzati, perché rivelano, da parte di chi li porta, una sincera devozione verso la divinità (cfr. *Svacchandatantra*, II, 326).

[5] Il "sacrificio della ruota" è descritto nel cap. 20, 2.

termini, non si hanno né primi né ultimi. Salvo il proprio corpo, non si deve venerare altro santuario, luogo di pellegrinaggio, eccetera. Bisogna meditare, senza interruzioni, sul cuore dei *mantra*.[1]

Il discepolo, dopo di avere udito tutto ciò, deve riverire ed approvare il maestro e, infine, dargli la retribuzione d'uso, che, se è solitamente costituita da denaro, in certi casi può anche consistere nell'offerta della moglie o del proprio corpo.[2] Si deve poi sovvenire ai bisogni di coloro che sono stati precedentemente iniziati se poveri o bisognosi d'aiuto. Secondo i riti che esporremo in seguito, si deve soddisfare e propiziare la ruota delle immagini.[3] In tal modo il discepolo è un Regolare; egli possiede, cioè, un'adeguata potestà nei riguardi della ripetuta pratica dei *mantra*, dei riti perpetui, dello studio e della lettura dei testi. Nei riguardi d'ogni rito occasionale egli deve, però, ricorrere sempre al maestro. E questi sono i riti delle iniziazioni dei Regolari.

> L'intera via intuita dentro di sé, se medesimo
> intuito in tutta la sua pienezza, il Maestro
> con intelletto di grazia il suo discepolo guardi,
> sin alla ruota finale: ed un Regolare diventa.

[1] L'io, la coscienza, la forza che li vivifica.
[2] In qualità di servitori, ecc. [3] Cfr. il cap. 20.

14.

I riti dell'iniziazione di un Figlio Spirituale, di cui qui si tratta, possono essere consultati, per esteso, nel *Tantrāloka* e qui sono esposti in forma abbreviata. Dopo di avere eseguito i riti richiesti dall'iniziazione d'un Regolare, il maestro, trascorsi tre giorni, può celebrare sul *maṇḍala* dei tre loti e dei tre tridenti, il sacrificio collettivo. In questo sacrificio, fuori dall'edificio, si debbono adorare il corteggio esterno e la ruota delle divinità che presiedono alla porta e quindi, nella parte orientale del *maṇḍala*, a cominciare dall'angolo di nord-est, presieduto da Īśāna, fino all'angolo di sud-est, presieduto da Agni, in ordine di successione, Gaṇeśa, il Maestro, il Maestro del Maestro, il Maestro fondatore, gli antichi Maestri, la ruota delle *yoginī*,[1] la Dea della parola ed i guardiani degli spazi. Successivamente, dopo di avere ricevuto l'autorizzazione

[1] Le *yoginī* (femminile di *yogin*) sono qui una personificazione delle potenze divine, che aiutano il discepolo a conseguire l'illuminazione.

prescritta,[1] devesi proiettare, dalla radice del tridente fino al loto bianco, tutta la via, la quale deve essere quindi adorata. Precisamente: nella cuspide centrale del tridente mediano risiede la beata Suprema insieme col Tremendo; nella cuspide sinistra risiede l'Infima; nella cuspide destra la Suprema-Infima. Viceversa, nella cuspide centrale del tridente di destra risiede la Suprema-Infima e, nella cuspide centrale del tridente di sinistra, l'Infima. Le altre due risiedono, ognuna, nei luoghi di loro spettanza. La beata Suprema, presiede, in questo modo, ad ogni luogo, sí che, se il sacrificio s'adempie in tutta la sua completezza, ciò è dovuto, appunto, a tale suo presiedere. Dopo, nella cuspide centrale del tridente di mezzo, si deve adorare l'intera ruota delle divinità, fino ai guardiani dello spazio insieme colle loro insegne; in questa adorazione bisogna pensare che essi sono, tutti, identici alla Suprema: la quale presiede a tutte le cose; e appunto per questo fatto son essi, allo stesso tempo, per mezzo suo, tutti adorati, in qualunque posto risiedano. Successivamente, bisogna mentalmente unificare il vaso grande, il vaso piccolo, il *maṇḍala*, il fuoco ed il sé, meditando che questi cinque elementi sono in realtà una cosa soltanto. Dopo, essi debbono essere, ad uno ad uno, adorati con fiori, eccetera, i quali hanno da essere a loro volta vivificati da questo succo divino, che, cioè, tutte le cose, essi compresi, sono iden-

[1] Il rito non può essere celebrato, se da segni, eccetera, il Maestro sente che il Signore non è ad esso favorevole (TA, x, pp. 30-31).

tiche al Signore. Ma che piú? L'edificio sacrificale deve tutto essere riempito d'oblazioni e di libami. Naturalmente, il denaro necessario a procurarsi tutti gli ingredienti prescritti non deve essere stato guadagnato disonestamente. Senza denaro, il sacrificio del grande *maṇḍala* non può essere celebrato. In questo sacrificio si debbono anche offrire animali viventi. Questi animali, sacrificati, diventano, in effetto, anch'essi oggetto di grazia divina e non c'è quindi ragione di essere percossi da pietà o turbati da dubbi circa ai riti, che richiedano sacrifici di animali. Quindi, dopo di avere, nel fuoco, soddisfatto e propiziato il Signore, mediante grani di sesamo, burro chiarificato, eccetera, si deve porre, innanzi a Lui,[1] il detto animale, allo scopo di eseguire la libazione dell'omento. Mediante questo ultimo, si deve soddisfare e propiziare la ruota della divinità; subito dopo, si deve nuovamente adorare il *maṇḍala*. Poi, dopo di avere rivolto la dichiarazione d'uso al Signore,[2] bisogna cosí meditare, che, cioè, in noi stessi siano contenute tutte le sei Vie nella loro totalità, e inseparati noi stessi siamo dal tutto. Dopo di ciò, il Maestro deve mettere il discepolo davanti a sé. Nell'iniziazione di un assente — iniziazione che può essere di due specie, a seconda, cioè, che l'assente sia in vita o sia morto — il Maestro deve, nel primo caso, contemplare il discepolo as-

[1] Il fuoco, e quindi il Signore, meditato in identità con esso.

[2] "Io sono il Maestro, tu, Signore, mi hai consacrato. Vedi, adesso, di piovere la tua grazia su questi discepoli." (TA, XVI, 30).

sente davanti a sé. Nel secondo caso, il Maestro deve, invece, erigere, davanti a sé, un'immagine del discepolo, fatta o di erba *kuśa*[1] o di sterco di vacca, eccetera. Dopo, il discepolo, che, presente o assente, si deve trovare davanti al Maestro, deve essere asperso colle gocce del recipiente sacrificale ed adorato mediante fiori e via dicendo. Subito dopo, il Maestro deve proiettare sul corpo del discepolo l'intera Via, e successivamente deve esaminarlo per vedere se egli desidera ottenere fruizioni o liberazione, tenendo presente che, mentre un discepolo che desideri ottenere fruizioni non deve essere purificato dalle sue buone azioni, un discepolo che desideri raggiungere la liberazione deve essere, invece, purificato tanto dalle sue cattive azioni che dalle buone.[2] Nell'iniziazione senza semenza, il discepolo deve essere purificato anche da ogni vincolo di regole.[3] Per espressa ingiunzione del Signore, tale sorta d'iniziazione deve essere celebrata nei riguardi d'un moribondo o, anche, nei riguardi d'un individuo dominato dallo stupore mentale. Il suo buon esito deriva sempre, però, dalla devozione del discepolo verso il Maestro, verso le divinità e verso il fuoco sacro. Inoltre quello che, in tutti questi riti, ne determina la

[1] Un'erba sacra, assai usata in tutto il rituale indiano (*Poa cynusuroides*).

[2] Il verbo "purificare" ha qui il senso implicito di eliminare, cancellare, bruciare.

[3] Le regole disciplinari da eseguire dopo l'iniziazione, sin alla fine della vita.

varietà ed i risultati è unicamente un'esatta valutazione delle propensioni mentali dei discepoli, in quanto che gli effetti prodotti dai *mantra* sono proporzionali alle dette propensioni. Il Maestro quindi, dopo di aver cosí attentamente considerato quali sono le propensioni mentali dei vari discepoli, deve pensare che l'intera Via, che risiede nel suo corpo, si trovi in identità colla cogitazione del *mantra* fondamentale e, quindi, meditando che tutto quello che esiste è identico a Śiva, la deve purificare. Stando cosí le cose, il Maestro deve partire dall'alluce del discepolo — la cui mente e il cui corpo son stati fatti uni colla sua propria mente e col suo proprio corpo — e, dopo di avere gradatamente raggiunto la sua ruota finale (questo fiume infinito di beatitudine, essenziato di libertà e sovranità, saturo delle tre potenze di volontà conoscenza azione, signore d'ogni ruota di divinità, pieno di tutte le vie, dove risiedono, in forma di pura coscienza, tutte le cose), ivi appunto, unificatosi attraverso quest'unificazione col sé del discepolo, prender riposo.[1] Mediante questo processo, il discepolo diventa uno col Signore. Dopo, se il discepolo è desideroso di ottenere fruizioni, il Maestro lo deve congiungere, distributivamente o complessivamente, col principio di cui egli desidera fruire. Subito dopo, affinché le regole di

[1] Questo rito dev'essere celebrato in sintonia con una libazione completa, nel senso che il maestro deve salire nella ruota finale del discepolo di mano in mano che il burro chiarificato scende nel fuoco (vedi anche piú indietro, pp. 225-226).

condotta che il discepolo dovrà osservare durante tutta la vita abbiano buon esito, il maestro deve cosí meditare, che, cioè, dall'essere proprio di Śiva sia improvvisamente emanato, per il discepolo, un corpo fatto di princípi puri. E questa è l'iniziazione separatrice da ogni vincolo. Dopo, il discepolo deve, come prima, venerare il Maestro con un'adeguata retribuzione.

Il Maestro, nel fuoco, deve dopo eseguire il rito seguente, nei riguardi del discepolo:[1] "Io, il *mantra* della Suprema, purifico il principio tale del discepolo tale." Con questo procedimento, il Maestro deve celebrare tre libazioni per ogni principio e queste libazioni debbono finire col *mantra svāhā*. Alla fine, egli deve eseguire una libazione completa, che termina col *mantra vauṣaṭ*. In tal modo, il Maestro deve purificare tutti i princípi, fino a Śiva, e dopo di ciò eseguire una libazione completa, attraverso il metodo della congiunzione, da noi già esposto. Dopo, se il discepolo desidera di ottenere fruizioni, il Maestro deve eseguire un'altra libazione completa, allo scopo di congiungerlo colla fruizione desiderata. Un'ulteriore libazione completa deve essere eseguita allo scopo di creare un corpo di princípi puri. Dopo, il discepolo deve venerare il Maestro con la retribuzione d'uso. E questa è la iniziazione di un Figlio Spirituale. Essa purifica le

[1] L'iniziazione abbreviata descritta nelle righe seguenti (corrispondenti al cap. XVIII del TA) concerne solo discepoli spiritualmente piú elevati, nei cui riguardi non ci sia bisogno di eseguire ad uno ad uno tutti i riti precedenti.

azioni passate e future, salvo, unicamente, le azioni presenti.[1]

Dentro e di fuori intuíto che il proprio essere è fatto
di tutte le vie, trascesa ogni differenziazione,
unifichi la sua mente, il soffio vitale e il suo corpo
con quelli del suo discepolo, illuminato, il Maestro.

Unificatosi appena, d'un tratto, col suo discepolo,
quand'egli prende riposo in questa sede completa
di coscienza e di grande beatitudine, l'anima
imprigionata diventa, ecco, lo stesso Signore.

[1] Come regola generale, il *carma* in via di fruttificazione (che determina cioè la nostra vita attuale) non può essere interrotto e bisogna aspettare che si esaurisca da sé, alla morte del corpo.

15.

Quando in un moribondo si verifica, da se stesso o per opera di parenti, una caduta di potenza, il Maestro deve, invece, impartirgli l'iniziazione dell'uscita immediata. Il Maestro deve, cioè, proiettare nel discepolo la Via tutta intera e, quindi, purificarla gradatamente.[1] Dopo di ciò, egli deve proiettare su di lui la beata Notte del Tempo, la quale passa da parte a parte tutti i punti vitali, e, quindi, recidendo con essa, ad uno ad uno, tutti i vincoli, costituiti dai punti vitali, trasferire la coscienza del discepolo nel foro di *Brahmā*.[2] Dopo, secondo il metodo già esposto. il maestro deve eseguire una libazione completa, allo scopo di congiungerlo colla mèta desiderata. In questa maniera, alla fine di tale libazione completa, la creatura iniziata, estratta, si identifica col Supremo Signore. Se, invece, il disce-

[1] Vedi indietro, cap. 14.

[2] La Notte del Tempo è un *mantra* particolare (cfr. TA, XIX, pp. 183 sgg.). I punti vitali, costituiti dalle varie ruote, debbono essere passati da parte a parte, dall'alluce fino al foro di Brahmā.

polo desidera d'ottenere fruizioni, il Maestro deve eseguire una seconda libazione completa, allo scopo di congiungerlo colla fruizione desiderata. La morte del discepolo deve coincidere con questo istante. Naturalmente, in questa iniziazione, non si hanno piú regole di condotta da adempiere.

Questa iniziazione può essere impartita anche in un'altra maniera, senza, cioè, celebrare i riti precedenti, recitando, nell'orecchio del discepolo, la Sapienza di Brahmā.[1] Essa, infatti, naturata com'è di cogitazioni, suscita, immediatamente, una corrente di pensiero illuminato nella coscienza non illuminata dell'anima imprigionata. La potestà di recitarla la possiede anche un Regolare, eccetera.

Quando un individuo offuscato da stupore mentale è stato colpito da una caduta di potenza, il Maestro gli deve mostrare un'iniziazione — priva naturalmente di semenza — dotata di una prova visibile. Nel momento stesso dell'imposizione della mano di Śiva,[2] bisogna, infatti, celebrare il rito seguente: il maestro deve, cioè, meditare, sulla mano destra, un *maṇḍala* triangolare, igneo, tutto splendente di fiamme, pieno di scintille di *r*, attizzato, di fuori, da una ruota di venti, ossia di *y*; e, gettato in questa mano un seme, non importa quale, bruciarne quindi ogni potere generativo, attraverso la ripetuta recitazione della formula *phaṭ*, vivifi-

[1] Nome di un *mantra* speciale.

[2] Vedi indietro, cap. 13, p. 227.

cata, su e giú, dagli r.[1] Dopo di avere cosí fatto, questa mano deve essere imposta sulla testa del discepolo. Tale iniziazione sopprime, cosí, nei riguardi di ambedue — il seme ed il discepolo — la capacità di effettuare i loro naturali prodotti.[2] Le scritture dicono, infatti, che anche forme di esistenza vegetale possono essere iniziate. Il Maestro, dopo, deve cosí meditare, che, cioè, il discepolo, immerso nella residenza del vento, portato qua e là da esso, sia diventato leggero di peso: per cui egli si vede veramente diventare leggero di peso.

Se nel rito di questo trapasso dei punti vitali,
se in questo diventare leggero di peso, se in questa
distruzione della natura di seme, qui il *mantra*
bene applicato, secondo le regole, questo o quel frutto
pronto produce, il discepolo, ecco, diventa il Signore.

[1] Le lettere r e y sono rispettivamente considerate i semi del fuoco e del vento. Vedi indietro, cap. 3, p. 110.
[2] In altre parole, elimina i frutti futuri del carma.

16.

Passeremo ora all'iniziazione d'un assente: il quale può essere di due sorta, ossia morto o vivo. Per comando, cioè, del Signore, si debbono iniziare coloro che sono morti dopo di avere sempre venerato il Maestro, coloro che sono stati uccisi, coloro che sono stati feriti a morte in un tumulto, coloro che sono stati uccisi da sortilegi malefici, e via dicendo. Tutti costoro debbono essere ugualmente iniziati, sia che questo desiderio si sia da sé, spontaneamente, manifestato in essi in punto di morte, sia che siano stati oggetto d'una caduta di potenza indiretta, attraverso, cioè, altre persone. In questa iniziazione dei morti non c'è bisogno di celebrare le cerimonie di purificazione, eccetera. Le cause che producono la presenza dei *mantra* sono, a cominciare dalle meno elevate, l'azione liturgica, la quale molteplice si svolge sul *maṇḍala*, allo scopo di realizzare la presenza dei detti *mantra*; il piú importante degli ingredienti sussidiari, cioè i fiori, eccetera; il luogo, cioè il luogo santo, ec-

cetera; il *maṇḍala* costituito da quello dei tre loti, eccetera; l'immagine, che consiste in uno speciale oggetto di contemplazione; il *mantra*, infiammato di luce splendente in sé e per sé; il concorso di chi è inteso alla contemplazione o allo *yoga*; di chi si è compenetrato in Śiva, grazie ad una perfetta devozione verso Lui solo; e di chi possiede la conoscenza. Queste dieci cause sono, come si è detto, via via sempre piú elevate e sebbene siano state elencate insieme, esse, dice il Signore, sono progressivamente di ordine sempre piú alto. Successivamente, dopo di avere adorato Dio, il Maestro deve collocare, davanti a se stesso, un'immagine del discepolo che si vuole iniziare fatta d'erba *kuśa*, eccetera. Quest'immagine dev'essere contemplata alla luce dell'insegnamento seguente, trasmessomi dal mio Maestro.[1] Eccolo:

> Sorgendo su dalla radice, colla forza l'asse investita,
> simile a una via dove stanno canali infiniti che
> [ovunque
> si stendono e si diramano e poi dissipata nel punto
> ch'essa ha raggiunto l'etere delle narici, il Maestro,
> ecco, ha potenza di tutto pervadere e quindi coprendo
> con una rete densissima di fiamme, caliginosa
> tutta di fumo,[2] la ruota delle Vie, a sé la creatura

[1] Śambhunātha.

[2] La radice è la ruota immaginata nella regione perineica (cfr. Introduzione, p. 69; cap. 5, p. 132). L'asse consiste in una corrente centrale di respiro ascendente. La forza, secondo Jayaratha (TA, XXI, p. 226), è la forza della potenza stessa, l'energia del-

bramata attrae. Questo il mezzo chiamato "la
[Grande Rete".

Con questo mezzo la cosa da noi voluta coprire,
la ruota,[1] incontro ci viene dapprima, da noi
[dipendente,
e subito, ecco, gli esseri bramati son trascinati
fuori da essa, in nostra balia. Sono tali gli effetti
di questo mezzo che ho appreso da Śambhunātha,
[chiamato
la Grande Rete e che io quanto alla gente già morta
da estrarre ed ai vivi da attrarre ora espongo.

Ma perché, dirà alcuno, non accade cosí anche nella vita di tutti i giorni, senza bisogno, cioè di un esercizio circa il detto processo di attrazione, eccetera? Ed io rispondo: non accadere cosí perché gli uomini sono soggetti a sentimenti di amore, di odio e via dicendo e che, questi sussistendo, non possono cosí partecipare alla libertà ed onnipotenza divina: per cui, vincolati dalla necessità, sono costretti a ricorrere all'esercizio, eccetera. Secondo questa scuola, un tale stato di libertà e onnipotenza si produce poi soltanto se noi penetriamo nella natura del Signore, materiato di grazia divina. Egli ed Egli solo infatti, dotato com'è d'un'inconcepibile grandezza, gra-

l'io. I canali sono trentacinque milioni. Gli eteri delle narici sono i fori del naso. Il fumo allude alla capacità di pervasione delle potenze dei sensi (le fiamme) che interpenetrano allora tutto l'universo.

[1] Intendi la ruota, l'insieme delle Vie, cioè il tutto.

zia, attraverso il corpo del Maestro da lui occupato, coloro che vuol graziare. E nei capi essenziali tutto ciò è stato già esposto.

La creatura attratta con questo metodo della rete viene, dunque, a compenetrare il corpo formato o di erba *kuśa* o di noce moscata, eccetera. Se essa, in principio, non si muove, a causa dell'assenza della necessaria combinazione di mente, soffio vitale e via dicendo, dopo, in forza di un'intensa contemplazione di tale combinazione, potrà tuttavia anche muoversi. Tale essendo, si debbono, nei suoi riguardi, eseguire lo stesso, come prima, tutti i vari riti purificatori, dall'aspersione, eccetera, fino alla congiunzione con Śiva, che coincide con una libazione completa. A differenza dei precedenti, in questo rito, però, insieme colla libazione completa, bisogna dissolvere, nella fiamma suprema [1] la detta immagine d'erba *kuśa*, eccetera. In questo modo, la creatura, estratta, si libera, in virtú appunto di questa libazione completa, se beninteso si trova nei cieli o negli inferni, tra i trapassati o tra gli animali. Se, invece, è rinata tra gli uomini, essa, possedendo un corpo qualificato, riceve, sul momento stesso, conoscenza, yoga, iniziazione, o giusta capacità di discriminazione. E questa è l'estrazione dei morti.

Se, viceversa, la caduta di potenza si è verificata nei riguardi d'un assente ancor vivo, i riti da celebrare sono gli stessi dei precedenti, senza, però,

[1] Il fuoco, identificato con Śiva, colla Coscienza.

l'attrazione della creatura che si vuole iniziare, mediante la costruzione dell'immagine d'erba *kuśa*. I riti purificatori debbono essere celebrati, in questo caso, nei riguardi d'una creatura che è unicamente un'immagine mentale, creata dalla contemplazione.

L'iniziazione può inoltre somministrare fruizioni o liberazione, in quanto che non solo le propensioni mentali possono essere piú o meno intense, ma quelle che concernono le fruizioni non possono assolutamente essere interrotte. Se l'iniziazione sia stata celebrata da piú maestri, i piú efficaci sono i riti purificatori eseguiti secondo le scuole piú elevate; gli altri servono a preparare lo stato di purificazione richiesto dall'esecuzione dei primi. Iniziato, la conoscenza può dunque manifestarsi anche in un assente.

> Se saldamente compenetratosi
> dentro il Signore, epperò
> libero, pensi a un assente
> il Maestro e l'inizi,
> dite, che c'è da stupirsi?

17.

Vediamo adesso come si estraggono i simboli settari.[1] In certi casi, sia coloro che aderiscono a dottrine inferiori, — a cominciare dalle dottrine viṣṇuite fino a quelle propugnate dalla corrente tantrica di destra — sia coloro che hanno preso i voti propri di esse, sia, infine, coloro che, sebbene seguaci di scuole superiori, son tuttavia devoti a maestri di scuole inferiori, destituiti di ogni potestà, possono essere, da una caduta divina di potenza, indirizzati sulla giusta via. In questo caso, il Maestro deve celebrare, nei loro riguardi, i riti seguenti.

Prima di tutto, tale individuo deve osservare i digiuni d'uso. Il giorno dopo, il Maestro deve adorare il Beato mediante i *mantra* generici,[2] raccontarGli la storia di costui, e, subito dopo, fare il discepolo davanti al Beato. Quindi, de-

dopo di essere appartenuti ad altre scuole, si
ivaita. debbono essere (prima che si possa
dalle regole di condotta e dai
di portare.
egreti come gli altri.

ve prendere i suoi voti e gettarli in acqua. Dopo, il discepolo deve eseguire il bagno. Successivamente, il Maestro lo deve aspergere, purificare col riso sacrale e col legnetto per i denti, far entrare cogli occhi bendati, e fargli infine eseguire, con uno dei *mantra* generici, l'adorazione del Signore. Successivamente, dopo di avere con questo *mantra* generico immedesimato il fuoco con Śiva, il Maestro deve eseguire la purificazione dei voti. Precisamente: dopo di aver fatto, al nome del discepolo, precedere e seguire questo *mantra*, deve libare cento volte — libazioni che debbono terminare col *mantra svāhā* — cosí dicendo: "io elimino l'espiazione",[1] ed eseguire quindi una libazione completa, che termina col *mantra vauṣaṭ*. Successivamente, deve invocare ed adorare il Signore dei Voti, cui dirà cosí: "Per ordine di Śiva, tu devi essere innocuo verso costui." Quindi, dopo di averlo soddisfatto e propiziato, lo deve dimettere.[2] Subito dopo, deve dimettere anche il fuoco. E questa è l'estrazione dei simboli. Dopo si debbono eseguire la purificazione, eccetera, del discepolo, come prima. L'iniziazione può essere di qualunque specie si voglia.

> Se mai incitati la mente da una potenza divina
> intensa, anche i seguaci di scuole piú basse e, con [questi,
> coloro che sono stati devoti a un cattivo Maestro
> possono, purificati, ricevere l'iniziazione.

[1] Il discepolo non ha cosí bisogno di sottostare a rito espiatorio.

[2] La dimissione è la cerimonia di congedo della divinità evocata, la quale ritorna in identità colla coscienza, coll'io.

18.

Adesso l'investitura.[1] Investito dalla dignità di realizzatore o di Maestro dev'essere chi ha una conoscenza ben esercitata e non altri. Solo chi ha la conoscenza, anche se sia privo di tutti i contrassegni tradizionali, possiede, infatti, la potestà di esercitare gli uffici di realizzatore e di dispensare la grazia. Questa potestà non la possiede nessun altro, anche se ha ricevuto l'investitura. Avendo già trasmesso ad altri la propria potestà, il Maestro, anche se cessa ormai di celebrare i riti iniziatici, eccetera, non commette nessuna colpa; ma se cessa invece di celebrarli prima di avere trasmesso la propria potestà ad altri, ciò gli è solo di ostacolo, vincolandolo ad una colpa che ne ostacolerà la potestà e gli somministrerà, dopo la morte, lo stato di entità sapienziale.[2]

1 Letteralmente, l'unzione.

2 Le "entità sapienziali", affini ai Mantra, sono un particolare ordine di entità che, sebbene risiedano di là da *māyā*, non sono in grado di percepire l'io in tutta la sua purezza.

Colui che ha ricevuto l'investitura, deve praticare, allo scopo di realizzare uno stato di immedesimazione colle divinità mantriche, il cosiddetto voto della sapienza, celebrando, quotidianamente, per sei mesi, preghiere, libazioni ed adorazioni particolari. Successivamente, dopo di essersi, cioè, immedesimato con queste divinità mantriche, egli otterrà la potestà di celebrare l'iniziazione, eccetera. Se, a questo proposito, egli non deve iniziare i discepoli indegni, allo stesso tempo deve studiarsi di non evitare i discepoli adatti. Quando conferisce loro la conoscenza egli deve, per prudenza, esaminare anche i discepoli che sono già stati iniziati, e, se scopre che uno maschera la sua ignoranza con una conoscenza fittizia, negligerlo. Anche in questo caso, coi guadagni derivati dall'investitura, si deve eseguire l'adorazione della divinità e via dicendo.

Chi fomito di un bene esercitato conoscere
ha potestà su se stesso, ha potestà sopra gli altri,
degno è di ricevere il grado di realizzatore o maestro
e in realtà dunque si deve fargli l'investitura.

19.

I seguaci di dottrine inferiori, dai discepoli ai maestri, possono, qualche volta, subito dopo la loro morte, essere oggetto di una caduta di potenza, dello stesso tipo di quella che è stata esposta nell'estrazione dei morti. In questo caso, il Maestro, per espressa ingiunzione del Signore deve celebrare, nei loro riguardi, una speciale iniziazione, chiamata l'ultimo sacramento: la quale deve essere celebrata anche circa coloro che, sebbene seguaci di dottrine superiori, ne abbiano, tuttavia, prevaricato le regole, senza poi avere adempiuto i riti di espiazione richiesti.

In questa iniziazione, tutti i riti, che sono stati esposti a proposito della estrazione dei morti, debbono, tali e quali, essere eseguiti sul cadavere,[1] il quale dev'essere infine cremato, insieme con una libazione completa. Volendo all'incontro infondere fiducia in gente ottenebrata da stupore mentale, il maestro deve celebrare un

[1] Invece che sull'immagine fatta di erba kuśa.

rito funebre, accompagnato da una visibile prova, ottenibile mediante l'ausilio dell'azione, della conoscenza e dello *yoga*. Dopo di avere, cioè, proiettato, secondo involuzione, i *mantra* sul cadavere, il maestro, servendosi del metodo della rete,[1] deve attrarre il morto, e, subito dopo, sul cadavere, eseguire le operazioni di fissazione, di perforazione, di concussione,[2] eccetera, facendo transitare il suo proprio soffio vitale nel cuore, gola e nella fronte del cadavere, che, in questa maniera, sussulterà. Successivamente, il Maestro, dopo di avere celebrato il rito di congiunzione col Signore, deve cremare il cadavere, eseguendo, nello stesso tempo, una libazione completa.

Sia quanto a coloro che sono stati purificati dal sacrificio funebre, sia quanto agli altri, il Maestro deve celebrare il rito iniziatico dell'offerta *post mortem*;[3] esso deve essere celebrato nel quarto giorno a partire dalla morte e deve essere ripetuto ogni mese ed ogni anno. Dopo di aver celebrato ogni rito d'uso, fino alla libazione, il Maestro deve, cioè, prendere in mano l'offerta alimentare ed eseguire la contemplazione seguente, ossia che la potenza naturata di forza ed essenziata di alimento fruibile che risiede in quest'offerta entri in uno stato di identità colla potenza fruibile, che anima l'anima imprigio-

[1] Cfr. indietro, cap. 16, pp. 242-243.

[2] Operazioni fatte mediante particolari esercizi respiratori, eseguiti in sintonia con dati *mantra*.

[3] Un rito comune a tutta l'India, consistente in una focaccia ecc. offerta al defunto.

nata, ossia il discepolo; quest'offerta alimentare deve, infine, essere offerta al Signore, ossia il soggetto fruitore. In questo modo, lo stato di fruibilità cessa di esistere e l'anima imprigionata diventa sovrana.

Se la mèta desiderata può essere raggiunta anche grazie ad uno solo di questi tre riti, — il sacrificio funebre, l'estrazione dei morti e l'offerta *post mortem*, — nei riguardi di chi desidera fruizioni è tuttavia opportuno che il maestro li celebri tutti, in base al principio che quanto maggiore è il lavoro tanto piú abbondanti sono i frutti. E tutti è bene che il Maestro li celebri anche rispetto a chi desidera la liberazione, per realizzare in lui, piú facilmente, uno stato di immedesimazione col Signore, cosí come questo, in un vivo, non può essere che agevolato dal quotidiano esercizio delle pratiche religiose richieste. Nei riguardi invece di chi possiede la conoscenza della realtà, questi tre riti — dal sacrificio funebre all'offerta *post mortem* — sono assolutamente inutili. La giornata commemorativa della sua morte diventa per i componenti della sua linea spirituale — visto che essa empie ed esalta la parte coscienza e che tutti i membri di tale linea non sono in realtà che una sola unica coscienza,[1] — una giornata di adempimento, cosí come per un vivo, il giorno in cui ha ottenuto la conoscenza o trovato la sua linea spirituale. Fra tutti questi riti — l'offerta *post mortem*, eccetera —

[1] Cfr. a questo proposito l'Introduzione, pp. 85 sgg.

il piú importante, secondo il *Siddhāmatam*, è il cosiddetto sacrificio delle immagini.[1] I riti che esso richiede saranno esposti nel capitolo seguente, nella parte in cui si descrivono le cerimonie occasionali.

Chi Śiva, pieno di grazia, liberamente gratifica
diventa tosto il Signore. Ma, dite, che c'è da stupirsi?
Chi sa che nei metodi vari si esprime la sua signoria
solo, non dubbia, saggio, financo nei piú limitati.

[1] Cfr. piú avanti, cap. 20, 2.

20.

1. Il nuovo tema esposto in questo capitolo serve ad illustrare quali sono le regole da osservare dopo l'iniziazione. Celebrate, nei riguardi dei discepoli che, inatti alla conoscenza, sono vogliosi di fruizioni e nei riguardi di quelli che tale conoscenza sono in grado di ricevere, le rispettive iniziazioni purificatrici — e rispetto ai secondi si tratta evidentemente di una iniziazione liberatrice, dotata di semenza — il Maestro, in effetto, deve loro insegnare quali sono le regole che essi debbono osservare in seguito, fino alla fine della loro vita. Queste regole sono, a questo proposito, di tre specie, ossia perpetue, occasionali e volontarie. Queste ultime concernono unicamente i discepoli desiderosi di fruizioni ed ivi esaminarle sarebbe perciò fuori luogo.

Secondo alcuni, liturgia perpetua significa, a questo proposito, liturgia fissa, che deve, cioè, essere celebrata senza interruzioni. In questo caso, però — noi rispondiamo — essa dovrebbe,

continuamente, tenere occupati i fedeli: cosa questa che, tuttavia, non accade nei riguardi di nessuna liturgia. E quindi, tutte le liturgie, comprese quelle perpetue, ossia la venerazione dei momenti di transizione, le pratiche religiose quotidiane, i giorni di adempimento, la dedica dei sacri cordoni, eccetera, diventerebbero, in conseguenza, liturgie occasionali.[1] Secondo altri, le liturgie perpetue sono le liturgie che occupano uno spazio fisso, determinato di tempo; altri ancora — tra cui noi — dicono, invece, che le liturgie occasionali sono le liturgie che non hanno carattere di fissità, di obbligatorietà, nei riguardi di tutti i seguaci di questa scuola, ma solo di parte di essi, come, per esempio, l'adorazione del Maestro e della sua famiglia, quando si riceve una loro visita, la celebrazione dei suoi giorni d'adempimento, il giorno commemorativo della consecuzione della conoscenza e via dicendo. Le liturgie fisse, obbligatorie cioè per tutti i seguaci di questa scuola, sono, a questo proposito: l'adorazione, la venerazione dei momenti di transizione,[2] l'adorazione del Maestro,[3] l'adorazione dei giorni d'adempimento, la dedi-

[1] Il testo, estremamente conciso, è tutt'altro che sicuro. Comunque sia, la traduzione è confermata dal *Tantrāloka*, XXVIII, 1.

[2] Le cerimonie celebrate nei momenti di transizione (i crepuscoli), quando cioè il giorno non è ancora tramontato e la notte non è sorta (vedi cap. 6, p. 139), sono considerate specialmente fertili di frutti.

[3] L'adorazione del Maestro come rito fisso, a sé stante. La visita occasionale del Maestro nella propria casa dà naturalmente luogo ad una cerimonia occasionale e non perpetua.

cazione dei sacri cordoni. Tali liturgie debbono, assolutamente, essere celebrate. Le liturgie occasionali sono: l'ottenimento della conoscenza; l'ottenimento delle scritture; l'adorazione del Maestro e della sua famiglia, quando si riceve, a casa, una loro visita; la celebrazione dei giorni commemorativi della sua nascita, della sua investitura e della sua morte; le festività comuni; la spiegazione delle scritture dall'inizio alla fine; la visione di divinità; la riunione sacra; il giorno commemorativo della propria ordinazione; e la giornata commemorativa dell'ottenuto riscatto da una prevaricazione dalle regole. Ciascuna di queste occasioni è fonte di speciali riti di adorazione.

Iniziato il discepolo, il Maestro deve dunque confidargli, non per iscritto ma solo oralmente, il *mantra* principale, che sarà provvisto cosí di di tutta la sua forza ed essenziato dalla stessa energia luminosa della coscienza. Il discepolo, per realizzare il suo immedesimarsi con questo *mantra*, deve da parte sua esercitarsi continuamente ad immedesimarsi con esso, nei momenti di transizione prima e, attraverso questo esercizio, in ogni altro momento, per effettuare la purificazione di esso. Il discepolo deve inoltre, ogni giorno, adorare il Signore, sulla superficie sacrificale o sul simbolo. In una superficie sacrificale di piacevole aspetto, visualizzata in forma di uno specchio immacolato, il discepolo deve scorgere, a questo proposito, in identità colla ruota delle divinità che costituiscono l'oggetto del sacrificio,

la sua propria immagine, come se fosse riflessa dal suo stesso corpo: la quale, per ottenere con lei uno stato di immedesimazione scevra da ogni incertezza, con bei fiori, aromi, liquori, offerte propiziatorie ed alimentari, incensi, lampade, doni, laudi, canti, musiche, danze e via dicendo, preghi, lodi ed adori. Chi guardi, infatti, senza interruzioni, il proprio volto in uno specchio, si fa, in breve, certo della sua natura. Qui, in ogni modo, ciò che importa non è tanto il processo tenuto, quanto il risultato, cioè l'immedesimazione. Secondo i nostri maestri ciò che abita il cuore di chi si è compenetrato ed immedesimato col *mantra* supremo, di chi non è piú polluto dalle propensioni mentali, proprie di un'anima imprigionata, di chi ha spezzato, grazie al dolce succo della devozione, tutti i vincoli che lo irretivano, questo, questo solo è la massima mèta da attingere. Il discepolo deve, a questo punto, venerare la ruota delle divinità, meditando, dentro di sé, il contenuto di queste due strofe:

Visione immortale suprema
che splendi se mi rifugio
nella luce realissima,
fonte di tutte le cose!
Con essa per essa T'adora
chi sa i Tuoi misteri.

Nella casa divina del corpo, V'adoro, mio Dio e mia
[Dea,
giorno e notte. V'adoro colle continue irrorazioni

del mio stupirsi che lavano il fondamento terrestre.[1]
V'adoro cogli spontanei fiori spirituali
che esalano innato profumo; V'adoro colla preziosa
urna santa del cuore, colma d'ambrosia beata.

A questo punto ci deve essere la rivelazione delle *mudrā*,[2] la preghiera, e l'offerta di ogni cosa alla divinità e la dimissione, pensando che essa sia ritornata nella coscienza, della divinità evocata. La parte principale dell'offerta alimentare può essere mangiata dallo stesso officiante o gettata, tutta quanta, nell'acqua. Secondo l'opinione di coloro che conoscono i testi sacri, gli animali acquatici, infatti, sono già stati iniziati, mediante la manducazione del riso sacrale. Viceversa, se l'offerta è divorata da gatti, da topi, da cani, eccetera, l'officiante diventa preda di dubbi paurosi, che lo condurranno all'inferno. Anche chi possiede la conoscenza deve perciò astenersi da commettere una simile azione, se desidera di favorire la gente del mondo o, in caso contrario, deve almeno ritirarsi in disparte. Questo è il rito sacrificale del Signore, celebrato sulla superficie sacrificale.

L'adorazione, adesso, del Signore celebrata nel simbolo. Il simbolo, specialmente se esso non è

[1] Simbolicamente, la ruota radice, nella regione perineica, da cui sorge la potenza. Questa stanza ricorre, insieme colla precedente, anche nel TA (vol. x, p. 350).

[2] Le *mudrā* sono sia i segni di riconoscimento fatti con particolari movimenti delle dita tra i vari discepoli appartenenti ad una medesima scuola, sia le *mudrā* nel senso mistico della parola (cfr. l'Introduzione, p. 85).

soltanto una costruzione mentale, ma è di ordine manifesto, non deve essere consacrato mediante *mantra* segreti, bensí con *mantra* generici.[1] Dopo che esso è stato cosí consacrato, il devoto, attraverso i processi di evocazione e di dimissione, deve celebrare quindi l'adorazione, di cui il simbolo viene a costituire adesso il supporto. Supporti dell'adorazione e, come tali adorati, possono essere, a questo proposito, sia il corpo del Maestro, il proprio corpo o il corpo della potenza, sia il volume delle scritture segrete, sia l'urna sacrificale, sia il rosario, sia il simbolo, non importa se fittile,[2] di canna, di perle, aureo o foggiato di sostanze letifiche, come fiori, profumi, eccetera, sia uno specchio. I frutti prodotti dai *mantra* sono, a questo proposito, direttamente proporzionali alla natura del supporto, nel senso che, tanto piú elevato questo, tanto piú elevati sono quelli. I supporti elencati sono, dunque, a cominciare dall'ultimo fino al corpo del Maestro, di ordine via via superiore. Visto inoltre che i frutti prodotti dai *mantra* sono in rapporto colla qualità del supporto,[3] la scelta di questo o di quello dipende, in ultima istanza, da ciò che si vuol realizzare. Tale l'opinione dei Maestri che conoscono le scritture. La suprema purificazione, in tutte queste cose, non è naturalmente altro che la presunzione della loro identità col Signore.

[1] Cfr. indietro, cap. 17. [2] Testo e traduzione incerta.
[3] Cfr. sopra, cap. 12, p. 210.

2 Adesso i riti dei giorni di adempimento. I giorni di adempimento sono, a questo proposito, di sei specie, cioè normali, normali-normali, normali-speciali, speciali-normali, speciali, speciali-speciali, e sono cosí chiamati perché empiono, completano il rito.[1] I giorni d'adempimento normali coincidono con i giorni primo e quinto d'ogni mese. I giorni d'adempimento normali-normali coincidono con i giorni quarto, ottavo, nono, quattordicesimo, quindicesimo di ambedue le quindicine. I giorni d'adempimento normali-speciali coincidono con particolari congiunzioni di asterismi e di pianeti nei seguenti giorni lunari delle due quindicine: 1) la prima parte della notte del nono giorno della quindicina scura di Mārgaśīrṣa; 2) la mezzanotte del nono giorno della quindicina scura di Pauṣa; 3) la mezzanotte del quindicesimo giorno della quindicina chiara di Māgha; 4) il mezzogiorno del dodicesimo giorno della quindicina chiara di Phālguna, 5) del tredicesimo giorno della quindicina chiara di Caitra, 6) dell'ottavo giorno della quindicina scura di Vaiśākha, 7) del nono giorno della quindicina scura di Jyeṣṭha, 8) del primo giorno di Āṣāḍha, 9) la prima parte dell'undicesimo giorno della quindicina scura di Śrāvaṇa, 10) il mezzogiorno del sesto giorno della quindi-

[1] La parola *parvan*, che io ho tradotto con "giorni di adempimento" secondo l'immaginaria etimologia di Abhinavagupta che la connette col tema *pṝ*, empire, significa in realtà nodo, congiunzione astronomica e, per estensione, il giorno in cui essa avviene. I nomi seguenti di mesi e di asterismi indiani sono intraducibili

cina chiara di Bhādrapada; 11) il nono giorno della quindicina chiara di Āśvayuja; 12) la prima parte della notte del nono giorno della quindicina chiara di Kārtika. I giorni d'adempimento speciali sono compresi tra questi. In ordine di successione, le congiunzioni corrispondenti sono: 1) domenica e la luna in Uttaraphālgunī; 2) lunedí e la luna in Citra; 3) giovedí e la luna in Māgha; 4) lunedí e la luna in Puṣya; 5) mercoledí e la luna in Pūrvaphālgunī; 6) mercoledí e la luna in Śravaṇa; 7) lunedí e la luna in Śatabhisaj; 8) domenica e la luna in Mūla; 9) venerdí e la luna in Rohiṇī; 10) giovedí e la luna in Viśākha; 11) lunedí e la luna in Śravaṇa. Da questo computo, a cominciare da Mārgaśīrṣa in poi, è escluso Āśvayuja in cui si verifica il giorno d'adempimento speciale-speciale. Nel caso che un giorno d'adempimento fosse provvisto di altri contrassegni speciali, esso viene chiamato giorno d'adempimento secondario. Quanto alle congiunzioni di asterismi e di pianeti che abbiamo esposte, l'elemento piú importante non è inoltre l'ora ma il giorno lunare soltanto, in considerazione del fatto che le dette specialità non appartengono a quella, ma a questo.

Nei giorni d'adempimento, bisogna soprattutto stabilire, con ogni attenzione, il momento adatto alla celebrazione del Sacrificio Ulteriore, che è quello piú importante di tutti. Sacrificio Ulteriore, Sacrificio delle Immagini, Sacrificio della Ruota, sono sinonimi. In questo sacrificio, i principali oggetti di adorazione sono il Maestro, la sua

famiglia insieme colla linea spirituale, i conoscitori della realtà, e, oltre costoro, anche le donne presenti, che, secondo i casi, possono essere vergini, donne di bassa casta, cortigiane, passionali, e conoscitrici della realtà. Tutti costoro debbono essere adorati sia singolarmente sia complessivamente. In mezzo a loro, deve stare, a questo proposito, il Maestro e, disposti in forma di recinzioni intorno a lui, tutti gli altri, fino ai Regolari, alternandosi i Forti e le Potenze,[1] eccetera. Tutti costoro possono essere disposti o in forma di ruota o di linea retta. Successivamente, essi debbono essere adorati, in ordine di successione, mediante aromi, incensi, fiori e via dicendo. Dopo si dovrà cosí meditare, che, cioè, il recipiente sacrificale è Sadāśiva[2] e le bevande con le quali viene riempito sono l'ambrosia della Potenza; la Potenza[3] che ne fruisce dev'essere, da parte sua, meditata ed adorata in identità con Śiva. A questo punto, dopo di aver soddisfatto e propiziato, con queste bevande, la ruota delle divinità e di aver visualizzato il reciproco mischiarsi dei tre piani, Uomo, Potenza e Śiva, debbono eseguirsi i riti di soddisfazione e di propiziazione, esterni ed interni, nei riguardi di ogni recinzione, in ordine di successione. L'esecuzione di questi riti è un elemento d'essenziale importanza per l'otte-

[1] In altre parole, gli uomini e le donne.

[2] Sadāśiva equivale qui a Śiva, nella sua forma limitata, all'anima imprigionata e, come vedremo, al piano infimo della realtà, chiamato simbolicamente Uomo in confronto agli altri due che sono la Potenza e Śiva (cfr. anche l'Introduzione, p. 65).

[3] La donna che se ne ciba.

nimento della liberazione o delle fruizioni. Queste recinzioni, costituite dai membri del sacrificio, debbono essere dopo ripercorse e adorate di nuovo, a ritroso, dai Regolari fino al Maestro. Un giro cosí fatto è un giro completo [1] e, come tale, alimenta ed esalta la ruota. Successivamente, si deve collocare il recipiente, che rappresenta il tutto, sul sostegno e quindi soddisfare e propiziare la ruota delle divinità; questo recipiente, adorato, deve, quindi, servire a soddisfare e propiziare il proprio sé. Se il recipiente non c'è, si debbono disporre le mani a forma di "buon auspicio" o di "conchiglia". Il "buon auspicio" che ha l'aspetto d'un recipiente, si esegue, a questo proposito, colla mano destra, mentre la "conchiglia" si esegue con ambedue le mani, sovrapponendo la destra alla sinistra e tenendole strette il piú possibile. Le gocce che cadono a terra servono a soddisfare e propiziare gli spiriti vampiri e gli spiriti nascosti, ed il flusso il Tremendo. Nella ruota, bisogna far sí che non entri nessun estraneo; se, per errore, qualcuno è riuscito ad entrare, il maestro deve evitare di esaminarlo; altrimenti, il Sacrificio della Ruota dovrà essere celebrato una seconda volta. Dopo, alla fine di questi riti, si debbono spargere, davanti a sé, vivande stimolanti, cibi, eccetera, a volontà. Secondo un altro metodo, tutti i membri della ruota, radunati in un edificio chiuso, possono es-

[1] Il primo momento, dal Maestro ai Regolari, simboleggia, ripete il processo evolutivo, la creazione; il secondo riproduce la dissoluzione.

sere congiunti con Śiva, dal Maestro, mediante i nomi segreti delle divinità, scevri, cioè, dal rapporto convenzionale costante sussistente tra segno fonico e significato. E questo è il Sacrificio del Raduno dei Forti.

Dopo, alla fine di questo sacrificio, si debbono eseguire le cerimonie di soddisfazione e di propiziazione mediante la retribuzione d'uso, *betel*, vesti e via dicendo. Questo sacrificio — il Sacrificio delle Immagini — è il piú importante di tutti. Adorando, con questo sacrificio, i giorni di adempimento, un individuo, anche se non ha mai visto il *maṇḍala*, può ottenere, nel solo spazio di un anno, tutti i frutti da noi esposti a proposito dei Figli Spirituali, senza bisogno di osservare le pratiche proprie dei momenti di transizione, eccetera. Il Maestro non deve perciò in conseguenza rifiutarsi d'insegnare questo rito né ai vecchi, né ai soggetti fruenti, né alle donne, se, ben inteso, sono stati oggetto d'una caduta di potenza.

3. Adesso, i riti della dedica dei cordoni sacri. Questa cerimonia, che adempie alle ingiunzioni del Signore, può essere consultata nella *Ratnamālā*, nel *Triśiromatam*, nel *Siddhāmatam*, eccetera. Essa deve essere preceduta dai riti sacrificali. E ciò è stato esposto anche nel *Tantrāloka*: "senza la cerimonia del sacro cordone ogni cosa è senza frutto". La dedica dei sacri cordoni deve essere, a questo proposito, celebrata dalla quindicina chiara di Āṣāḍha fino al giorno di ple-

nilunio, mentre il Sole si trova nella Bilancia. Secondo i seguaci del *Nityātantram*, essa deve essere invece celebrata nel quindicesimo giorno della quindicina scura di Kārtika; questo giorno, infatti, empie ed esalta, secondo costoro, la ruota dell'Eterna, la ruota del Kula; secondo i seguaci della *Bhairavakulormi*, nel quindicesimo giorno della quindicina chiara di Māgha; e, secondo i seguaci del *Tantrasadbhāva*, nell'ultimo giorno di plenilunio che si produce durante l'epoca di progresso solare verso meridione.

Dopo di avere, a seconda delle proprie disponibilità, adorata, e, mediante libazioni, soddisfatta e propiziata la divinità, si deve, a questo proposito, ad essa dedicare il sacro cordone, che, a seconda delle disponibilità dell'offerente, può essere, da parte sua, formato di diverse sostanze, vale a dire oro, perle, gemme, seta, cotone, erba *kuśa*, e via dicendo. La quantità dei nodi che esso deve avere deve corrispondere o al numero dei princípi, o al numero delle formule, o al numero delle compagini, o al numero dei mondi, o al numero delle lettere, o al numero dei *mantra*. Di questi cordoni, uno deve arrivare fino al ginocchio, uno fino all'ombelico, uno fino alla gola, uno deve stare sulla testa. Intorno a questi quattro cordoni bisogna, poi, cosí meditare, che, cioè, essi sono pieni di tutte le sei Vie, nella loro totalità. Successivamente, dopo, cioè, che sono stati cosí meditati, se ne debbono dedicare quattro al Dio e quattro al Maestro. Agli altri, ossia ai membri della linea spirituale, se ne deve

dedicare uno solo. Dopo, bisogna celebrare una grande festa. Quest'ultima deve essere celebrata ogni quattro mesi e deve durare o sette giorni o tre giorni. Tali sono le norme principali della dedicazione dei cordoni.[1] Se le disponibilità finanziarie lo permettono, la dedica dei cordoni deve essere celebrata una volta al mese; altrimenti, una volta ogni quattro mesi, o, anche, una sola volta all'anno. Qualora uno abbia omesso di eseguirla, debbono sussurrarsi le preghiere espiatorie d'uso. Essa deve essere celebrata anche da chi possiede la conoscenza; ché anche costui se, pur avendo il denaro richiesto, non la esegue, commette peccato. Tale omissione è infatti, in ultima istanza, causata da una conoscenza viziata dall'attaccamento ai beni materiali, la quale è, in verità, una forma piuttosto biasimevole di conoscenza. "Chi, sebbene abbia ottenuto la conoscenza, — come infatti si dice, — violi le ingiunzioni del Signore, si deve sottomettere ai riti espiatori."

4. In certe ricorrenze, dalle giornate commemorative dell'ottenimento della conoscenza fino alle feste popolari, si verifica, grazie a un certo stato di esaltazione della coscienza, uno speciale stato di contiguità colla ruota delle divinità.[2] In base dunque ad un attento esame della detta esaltazione di coscienza, bisogna celebrare, nel Sacrificio Ulteriore, eccetera, eseguito in tali mo-

[1] Testo incerto.

[2] Cfr. l'Introduzione, pp. 87-89.

menti, un rito di adorazione supplementare, in armonia appunto con questo nuovo stato di coscienza.

5. Adesso i riti che richiede la spiegazione delle scritture. Prima di tutto, si deve ricorrere ad un Maestro dotato d'una piena conoscenza di tutte le scritture, allo scopo di farsele spiegare. Il Maestro, da parte sua, può spiegare le scritture tanto ai suoi propri discepoli, quanto ai discepoli di un altro Maestro: le quali scritture debbono, ben inteso, essere adatte alle propensioni mentali dei discepoli. Spinto dalla compassione, il Maestro può spiegare le scritture anche ai seguaci di dottrine inferiori, ad eccezione, naturalmente, dei punti vitali, senza escludere, in cuor suo, la possibilità che siano stati anch'essi oggetti di una caduta di potenza, suscitata dalla multiforme volontà del Signore. La spiegazione delle scritture dà buoni frutti, se gli uditori siedono rispetto al Maestro piú in basso, se sono a lui intenti, se hanno ben soggiogato parola, mente e corpo. Prima di tutto, su un pezzo di terreno ben spalmato di sostanze odorifere, eccetera, si debbono tracciare o costruire mentalmente tre loti, sopra una base quadrangolare, a forma di loto. Nel loto di mezzo si deve adorare la Dea della Parola, nei loti di sinistra e di destra Gaṇeśa ed il Maestro rispettivamente; e nel loto inferiore la divinità che presiede alle norme che costituiscono l'oggetto della spiegazione. Dopo, si deve soddisfare e propiziare la ruota delle di-

vinità mediante il recipiente sacrificale, complessivamente. Successivamente, il maestro deve spiegare gli aforismi le proposizioni i capitoli i trattati; dimostrare la consequenzialità della scrittura; definire e confutare, colla maggiore esattezza possibile, le posizioni avversarie grazie all'ausilio di opportuni mezzi logici, applicati alle scritture: premesse generali, ripetizioni, riduzioni all'assurdo, associazioni, dissociazioni e via dicendo. In virtú di queste operazioni, deve dimostrare la verità delle tesi assunte ed illustrare le intenzioni ed i propositi delle scritture. Nella sua spiegazione, egli deve soffermarsi alla fine d'ogni capitolo, senza procedere oltre; alla fine di ogni argomento ripetere l'adorazione e i riti di soddisfazione e propiziazione, fino a che la spiegazione non è completa. Quindi, dopo di aver celebrato l'adorazione, dopo di aver eseguito la cerimonia della dimissione nei riguardi del seggio [1] e dopo di aver spalmato sostanze odorifere, si deve gettare tutto in acqua profonda.

6. Vediamo ora il riscatto da una prevaricazione dalle regole. Sebbene coloro che hanno raggiunto la conoscenza della realtà, non debbano piú sottostare ad alcun rito espiatorio e via dicendo, quanti cercano di ottenere la liberazione attraverso l'adempimento costante della disciplina ne son tuttavia sempre soggetti. Allo scopo,

[1] Il "seggio", il luogo cioè dove sedeva il Maestro, può essere fatto di legno, di stuoie, di pietra ovvero semplicemente tracciato sul suolo.

dunque, di favorirli, il Maestro deve loro esporre le pratiche da osservare in simili casi. Se uno, che non avesse ancora raggiunto la conoscenza della realtà e la cui liberazione e le cui fruizioni dipendessero quindi unicamente dall'adempimento della disciplina, trasgredisse le regole, senza celebrare, in seguito, gli opportuni riti d'espiazione, diventerebbe infatti un demone carnivoro per uno spazio di cento anni; e quindi è necessario che il Maestro esponga i riti espiatori.

Chi, a questo proposito, ha ucciso una donna,[1] non c'è per lui espiazione che basti. Negli altri casi, dopo di avere esaminato la maggiore o minore entità della prevaricazione, il colpevole deve ripetere l'intera Inghirlandata, da una a trecentomila volte, a seconda della gravità del fallo commesso, fino all'eliminazione d'ogni incertezza nociva. Alla fine, dev'essere celebrato un rito d'adorazione speciale e, naturalmente, anche il sacrificio della ruota. Questo, infatti, dev'essere, in ogni occasione, celebrato alla fine degli altri riti.

7. Adesso l'adorazione del Maestro. Alla fine di tutti i riti sacrificali, terminato, cioè, il sacrificio, si deve, all'indomani, eseguire l'adorazione del Maestro. Nei casi precedenti, infatti, i riti di soddisfazione e propiziazione che gli sono stati dedicati, erano parte accessoria del sacrificio, senza costituire una cerimonia a sé stante. Coloro

[1] La donna è la potenza, l'energia stessa dell'io, e la sua uccisione non può essere espiata in alcun modo.

quindi che non eseguono l'adorazione del Maestro come cerimonia indipendente, sono vincolati ad un peccato che ne ostacola la potestà; e questa, perciò, dev'essere eseguita senza eccezioni. Dopo di avere, a questo proposito, tracciato un *maṇḍala*, con una svastica nell'interno, si deve mettere, in esso, un seggio d'oro e in questo contemplare ed adorare l'intera Via. Su di esso, bisogna, dopo, far salire il Maestro e celebrare, nei suoi riguardi, i riti di adorazione, offrirgli offerte propiziatorie, cibi, le retribuzioni d'uso, e, persino, se stessi. Successivamente, dopo di avergli domandato gli avanzi dell'offerta alimentare, e averlo riverito, il discepolo li deve mangiare. Infine bisogna eseguire l'adorazione della ruota.[1]

> Chi celebri le liturgie occasionali e perpetue
> con ben procacciato denaro, a liberarlo pur senza
> la conoscenza o lo *yoga* basta la disciplina.

[1] Cioè il "Sacrificio della Ruota".

21.

1. Le liturgie perpetue ed occasionali sono state cosí tutte quante descritte; e si espone adesso su che cosa si basa la probatività di questa nostra tradizione. Intorno a che — posto e dimostrato che il tutto non è altro che coscienza, che la coscienza consiste nel pensiero e che il pensiero consiste nel linguaggio — si può senz'altro affermare che ciò che si chiama sacra scrittura non è altro se non un pensare che ha, come suo oggetto, tutte le forme di esistenza che popolano l'universo e, insieme, le varie specie di rapporti tra l'azione ed i frutti dell'azione che le regolano. Tutto l'insieme delle sacre scritture si identifica quindi con la stessa natura propria del Signore e procura, in realtà, un unico risultato, rispetto ad un unico soggetto. Gli uomini, tuttavia, in virtú appunto della potenza di necessità, propria del Signore, aderiscono solo a singole parti di questo insieme. Alcuni aderiscono cosí alle scritture della tradizione religiosa vedica, eccetera, che consistono in una cogitazione pluralisti-

ca, che cade, cioè, nel piano di *māyā*; altri, non dissimili dai precedenti, alle scritture viṣṇuite e a quelle del Sāṃkhya, eccetera, presumendo erroneamente di raggiungere la liberazione attraverso esse; altri ancora allo Scivaismo dualistico, eccetera, che consiste, in sostanza, in un pensamento di piú Śiva, distinti l'uno dall'altro; altri alle scritture del *Mataṅga*,[1] eccetera, che consistono nel pensamento d'una suprema divinità, costituita da tutte le cose ed in esse dunque immanente; altri, finalmente, sempre piú esigui di numero, ai metodi ed alle scritture proprie del Trika, che consistono nel pensamento d'una suprema divinità — il Signore — naturata di coscienza, costituita, in realtà, di libertà e beatitudine, esente da ogni limitazione. Di tutti costoro, alcuni poi si fanno seguaci del Trika, abbandonando via via le dottrine inferiori; altri, saltando a piè pari piú o meno scuole intermedie. In tal modo, il risultato è, dunque, unico e la sua realizzazione dipende da un'unica tradizione.

Anche se si esamina la questione alla luce delle scuole pluralistiche, — sebbene in realtà tutte le tradizioni religiose siano prodotte da un autore unico, cioè il Signore, — il loro valore probativo rimane immutato. La probatività di una tradizione dipende infatti dall'essere i suoi devoti su dati punti particolari perfettamente concordi e questo, come del resto il fatto che nessuna tradizione merita di essere disprezzata, si ripete

[1] Il *Mataṅga* è un *tantra* scivaita, finora edito solo parzialmente.

egualmente in tutte quante. La contraddizione reciproca che sussiste tra le varie tradizioni religiose non infirma la loro probatività, in quanto ognuna di esse verge su un ordine di cose suo proprio, come la prescrizione e la proibizione di uccidere un brāhmaṇo.[1] Analogamente, la dissimilarità dei riti purificatori proclamati dalle varie dottrine si risolve, in ultima istanza, in una graduale progressione di riti purificatori sempre piú elevati; il fatto di non aver celebrato alcuni di essi porta con sé che, rispetto a certe scuole e a date gerarchie di esse, uno è necessariamente sprovvisto della potestà richiesta. Come esempio si possono addurre i diversi stadi — studente, padrone di casa, anacoreta, rinunciatario — della vita di un brāhmaṇo. Una dottrina o una gerarchia interna d'una dottrina è tanto piú elevata, quanto piú elevati sono i frutti che somministra. Le *Upaniṣad*, per esempio, pur essendo parte della dottrina vedica, compartiscono frutti ad essa superiori.

Sebbene le diverse tradizioni religiose, siano state create, ognuna, da un autore diverso, si può dire che, in realtà, siano state create, tutte, da un autore onnisciente; un essere non onnisciente non avrebbe potuto, infatti, essere l'autore di tutte le scritture, le quali dicono, ognuna, cose diverse da quelle che dice l'altra.

Ancorché le varie tradizioni religiose siano eter-

[1] Le due sentenze vediche cui qui allude Abhinavagupta sono "non bisogna uccidere un brāhmaṇo" e il "brāhmaṇo uccida il brāhmaṇo".

ne, si deve poi necessariamente ammettere la certezza intuitiva. La percezione diretta e le due forme di inferenza, positiva e negativa, insieme col valore probativo, riposano, infatti, su questa certezza intuitiva. Il valore probativo d'una percezione come la seguente: "io vedo veramente un pezzo di argento" si fonda, infatti, su una certezza altrui, d'un gioielliere, eccetera. La tradizione non è altro che una forma di certezza. Di certezze ne esistono parecchie specie. I risultati di alcune di esse sono visibili, concernono cioè questo mondo. L'attività e le reazioni d'un neonato nei riguardi della realtà che lo circonda, quando dentro di lui si manifesta questa percezione: "ho fame, mangio", si fondano, per esempio, su una forma di certezza. Esse sono, cioè, indipendenti da ogni forma di raziocinazione positiva o negativa. Né l'esistenza di queste ultime, nell'età per esempio della giovinezza, infirma la validità della certezza. In conclusione, si può senz'altro ammettere che un individuo è dotato d'efficienza, è capace cioè di fare qualche cosa, solo se a base della sua attività c'è una qualche forma di "certezza intuitiva". I risultati di alcune specie di certezza — l'incorporeità, la dissoluzione della materia, l'isolazione dell'anima — sono invisibili, riguardano cioè l'altro mondo. Altre ancora somministrano uno stato d'eguaglianza con Śiva; altre uno stato d'unione perfetta. Inoltre, d'ognuna di queste specie ne esistono piú varietà. Il mondo, insomma, è pieno di molteplici forme di "certezza", e, stando cosí le cose,

ciascuno, in proporzione con ciò che desidera di divenire, deve dare una completa adesione, dentro il cuor suo, alla corrispondente forma di certezza. L'idea di alcuni, che, cioè, un uomo quando nasce è nudo di tutto, è dunque vuota argomentazione.[1] Chi considera perciò come probativa una di queste forme di certezza, non importa quale, deve ovviamente ammettere la probatività della tradizione. La tradizione che bisogna eleggere è quella che somministra i frutti maggiori. E tanto basti intorno a questa parte.

La coscienza siccome, costituita di luce,
luce, cosí pure pensa: cosí discernendo, deh, saggi
rifugiatevi in questa scrittura suprema essenziata
di pensiero intuizione e intelligenza che è tutto.
Priva di dubbio la gente procede in mezzo al
[commercio
comune, che su una ferma propria certezza si fonda
e cosí pure il Signore procede ben radicato
in una sua propria certezza che il mondo ordinario
[trascende.

[1] Allusione alla scuola della logica buddhistica, rappresentata da Diṅnāga e Dharmakīrti, che non ammetteva la validità della tradizione e sosteneva che l'uomo nasce nudo di tutto. Abhinavagupta cita qui le parole iniziali di una stanza del *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti (IV, 54).

22.

Tutte le pratiche precedenti sono adesso esposte secondo i metodi della scuola Kula.[1] Per avere la potestà di accedere ad essi bisogna, ben inteso, esser provvisti di altrettali sorgenti decise propensioni mentali. E, a questo proposito, nello *Yogasaṃcāra* è detto:

> Beatitudine il *brahman* ed esso nel corpo risiede
> in tre forme che iniziano coll'ultima delle labiali.[2]
> Chi non ha cura di queste, non è un fedele seguace
> del *brahman*, sprovveduto di beatitudine. Senza
> queste tre *m*, fonti di beatitudine, quanti
> sacrificano alla ruota, spinti da duplice colpa,[3]
> in orrido inferno cadranno; onde tale istituto osservate.

[1] Cfr. l'Introduzione, pp. 70 sgg.

[2] L'ultima delle labiali è la lettera *m* con cui cominciano in sanscrito le parole: carne (*māṃsa*), bevande inebrianti (*madya*) e unione sessuale (*mithuna*), su cui si fondano i mezzi predicati da questa scuola. Il *brahman*, nella speculazione classica indiana, è la forza impersonale che nutre e sostiene il tutto, l'assoluto.

[3] Per avere omesso di fare ciò che era prescritto e fatto ciò che era proibito.

Il sacrificio in uso nella scuola Kula si basa, dunque, su questo istituto. Questo sacrificio, il quale è sestuplice, può essere celebrato nella realtà esteriore, nella potenza, nel corpo, nell'unione sessuale, nel soffio vitale, o nella coscienza: dove questi sacrifici sono a cominciare dal primo di ordine sempre piú alto, nel senso che quello inferiore dev'essere celebrato per desiderio del superiore. Se chi desidera ottenere poteri magici deve in ogni modo celebrare il secondo, il quarto ed il quinto, per chi desidera la liberazione il sesto è tuttavia il piú importante di tutti. Nei limiti del possibile, questi deve però celebrare, lui pure, nelle liturgie occasionali, il secondo, eccetera, anche allo scopo di empire l'economia rituale.

La realtà esteriore è, a questo proposito, costituita o dalla superficie sacrificale, o dal recipiente sacrificale, o da un panno rosso, o anche dal simbolo, eccetera, di cui è stato già parlato. Dopo di avere, a questo proposito, ottenuto, mercé un riposo in uno stato di piena beatitudine,[1] senza bisogno di celebrare bagni o altro, lo stato di purezza necessario; meditato, innanzi tutto, che soffio vitale, coscienza e corpo formano una realtà unica e pronunciato ventisette volte il *mantra*,[2] proiettandolo sul capo, sulla bocca, sul cuore, sui genitali e sul corpo cinque volte ciascuno piú altre due volte su tutti questi insieme, una volta

[1] Riposandosi nel proprio sé ad esclusione di ogni altra cosa.

[2] Su tutto questo sacrificio, tratto dalla *Parātriṃśikā*, cfr. l'Introduzione pp. 90-91. Il *mantra* è la sillaba *sauḥ*.

nel loro ordine naturale e, l'altra volta, nel loro ordine inverso, il devoto, essendo la coscienza il Signore, s'empie di tutte le Vie — pienezza che è la caratteristica del Signore — nei loro tre piani dell'Infima, della Suprema-Infima e della Suprema. Gli ordini di realtà, da *māyā*, l'anima, gli elementi costituenti, la mente, eccetera, fino alla terra, sono infatti ventisette, calcolando beninteso che l'efficienza finita, eccetera, siano in essi comprese. La potenza della Sapienza, il piano cioè della Suprema-Infima contiene anch'esso, secondo il venerabile Lakuleśa [1] e via dicendo, ventisette momenti diversi, costituiti dai cinque volti di Śiva — i cosiddetti cinque *brahman* — e dai ventidue attributi, vale a dire il fatto di essere il primo di tutte le cose, di essere innato, di manifestare l'esistenza, eccetera. Anche nel piano della Suprema il Signore è costituito da cinque potenze, che, caratterizzate ognuna da cinque aspetti diversi, fanno venticinque; tutte queste potenze, pensando che non vi sia tra l'una e l'altra differenza alcuna, formano a loro volta una potenza unica, di cui nulla vieta di immaginare un aspetto indifferenziato, sí da ottenere ancora un'altra potenza. Mediante questo pervasivo [2] che abbraccia ventisette momenti diversi,

[1] Lakuleśa è un antico maestro scivaita, venerato dalla scuola dei Pāśupata, i quali distinguevano in Śiva ventidue attributi diversi. Sui cinque volti di Śiva, vedi indietro, p. 97, n. 1.

[2] Il concetto di pervasivo o di pervasione è tipico della speculazione scivaita e si riferisce alla capacità di una cosa di influire su un'altra, di pervaderla. Ogni *mantra*, ogni *mudrā*, ogni stato di coscienza ha, da questo lato, il suo potere, la sua sfera di

si deve fissare il ciuffo ascetico costituito dalla mente e dal soffio vitale, pronunciandolo una volta soltanto, in modo che esso resti fissato sul Signore, senza trascorrere piú su nessuna cosa distinta da lui; e, facendo entrare in contatto colla ruota dei sensi — presieduta dalla mente che si trova nello stato di fissazione anzidetto — gli ingredienti e l'edificio sacrificale, le direzioni, il supporto dell'adorazione, eccetera, tutte le cose, insomma, che stanno davanti all'officiante, identificarli, con questo mezzo, anch'esse col Signore. Successivamente bisogna empire ed adorare anche il recipiente sacrificale, in base, sempre, al pervasivo proprio del ciuffo ascetico cosí fissato. Colle gocce di esso si deve adorare la superficie sacrificale; e col liquido ivi contenuto — unendo l'anulare ed il pollice della mano sinistra — adorare e, insieme, soddisfare e propiziare la ruota dei *mantra* nelle ruote del corpo: la quale dev'essere, dopo, adorata, soddisfatta e propiziata internamente, nel soffio vitale.

Sulla superficie sacrificale, si deve a questo punto mentalmente costruire il seggio, vale a dire, ciò che adempie le funzioni di realtà sottostante, che costituito questa volta dal tridente (au) arriva dunque fino alle tre potenze. Sopra di esso, che, materiato com'è dalla lettera s e dalla lettera au, arriva dunque in virtú di quella fino a māyā e in virtú di questa fino alle tre potenze,

pervasione (io traduco "il pervasivo": ma altrettanto bene si potrebbe dire, anche se meno alla lettera, la "virtú", il "potere") di là dalla quale non può nulla.

bisogna sacrificare alla potenza di emissione (ḥ). Eseguita dunque, pronunciato una volta sola questo *mantra*, eseguita, dico, la proiezione sulla superficie sacrificale, sia di ciò che adempie alle funzioni di realtà sottostante, cioè di seggio, sia di ciò che funge da realtà soprastante, cioè da sostenuto, bisogna cosí meditare, che, cioè, da una parte nella coscienza, sebbene essa sia di fatto la realtà soprastante, il sostenuto, risieda il tutto e che, dall'altro lato, anche il tutto sia sostanziato di coscienza. In questa maniera, si ha un'incapsulazione del tutto nella coscienza e viceversa della coscienza nel tutto: sorgendo il tutto dalla coscienza ed ivi nella coscienza risolvendosi e sorgendo la coscienza dal conoscibile ed ivi nel conoscibile riposandosi. Questa realtà della coscienza si consegue, dunque, attraverso la conoscenza di questa duplice incapsulazione, com'è confermato dalla tradizione là dove si avvisa: "facendo capsula dell'emissione..." [1] Successivamente, si debbono offrire profumi, incensi, bevande inebrianti, fiori, eccetera, — tutte cose che ci inclinano a penetrare nel nostro sé, — pregare in silenzio, riposati in se stessi, e quindi raccoglierli e gettarli nell'acqua.

2. Veniamo adesso al sacrificio che si deve celebrare nella potenza.[2] Oggetto di adorazione debbono essere ivi i Forti e le Potenze, bramosi l'uno

[1] Citazione dalla *Parātriṃśikā*, 30.

[2] In questo sacrificio, a differenza del seguente, dove è rappresentata da una donna, la partner del rito, la potenza è puramente

dell'altro, in considerazione del fatto che ambedue, sostanziati come sono l'uno dell'altra, cooperano reciprocamente al risveglio della potenza di Śiva, dalla prima cinesi di energia fino all'emissione creatrice. Se, per disposizione della necessità del Signore, questa della coppia è di questo sacrificio la forma piú semplice e pura e, come tale, la principale, con ciò è stato tuttavia anche implicitamente chiarito che questa natura di potenza può essere scorta in qualsivoglia ruota ed ivi adorata. In questo sacrificio l'adorazione si esegue, come nel precedente, mediante il pervasivo della fissazione del ciuffo ascetico, il seggio arriva, da parte sua, fino alle tre potenze, ma con questa differenza quanto al pervasivo, che, cioè, la potenza di emissione risiede, questa volta, nella cuspide centrale del tridente.

In modo analogo, si può eseguire il sacrificio da celebrarsi sul proprio corpo e, precisamente, prima nei riguardi della ruota mediana, e poi delle ruote secondarie, come il foro di Brahmā, eccetera.

3. Vediamo adesso il sacrificio da celebrarsi nell'unione.

I caratteri della potenza
son questo solo: uno stato

contemplata. Questo rito (descritto nel TA, xxix, pp. 34 sgg.) consiste, in breve, nel vedere e adorare ogni ruota (ma piú specialmente quella costituita dalla coppia di un Forte e di una Potenza) come una espressione della potenza divina.

d'identità perfetta
col possessore di lei.
Tale dunque uno elegga
la propria potenza: né casta,
né età, né bellezza non hanno
importanza veruna.

Questa potenza è chiamata in tre modi diversi
nella scuola del mio Maestro,
figlia madre sorella,
simile a questa
in modo diretto o indiretto —
la figlia della figlia, la madre della madre
la figlia della sorella —
sí che triplice è ancora una volta.
E questi nomi perché
l'identità con cui ella
deve trovarsi con noi
deve esser piú alta di quella d'un semplice vincolo
di sangue o di spirito.[1]

Le dette potenze (cosí tutto questo è ristretto
in poco nel *Sarvācāra-*
hṛdaya) dispensatrici
di fruizioni e di liberazione
son dette essere sei.

Creazione e riassorbimento
son poi l'effetto dei due,

[1] La denominazione di moglie, osserva Jayaratha, è bandita, perché potrebbe far pensare che in questo sacrificio il desiderio sessuale non sia del tutto escluso, come invece dev'essere.

e perciò il piú elevato di tutti
i riti è l'unione.
Presa questa potenza, l'un l'altro
adoratisi e propiziatisi,
attraverso la parte piú intima
la ruota maestra si adori.

La parte piú intima
dalla coscienza è quella
da cui beatitudine sgorga.
Quest'è la ruota maestra.[1] Le altre
secondarie son dette.

Il nome di ruota è connesso
coi verbi schiudere, rompere,
saziare, agire.[2] Ed i vincoli infatti
la ruota li rompe, sazia, si schiude
ed ha potenza di agire.

Quand'anche concerna l'esterna
realtà — e le sostanze
sacrificali son fiori ed aromi piacevoli —
il sacrificio è un soddisfacimento
pur sempre e questo uno schiudersi
si dice, della coscienza.

E questa tutta fervenza
della coscienza può anche
venir da bevande, da donne, da carni

[1] La parte piú intima è la coscienza stessa, il cuore e, in senso traslato, i genitali.
[2] Etimologia immaginaria della parola ruota.

le quali si immagini appunto
possedere potenza e operare
sulla ruota centrale e su quelle
secondarie; da cose che agiscono
sul soffio vitale; da cibi
letificanti, da esterni profumi
incensi e ghirlande di fiori.

Per mezzo cosí di tutte
quelle cose che per natura
competano a tale o talaltra
ruota secondaria
— colori per gli occhi, suoni
per l'udito, baci ed amplessi
per i genitali — essi due
le dette ruote soddisfino dunque allo scopo
di ottenere uno stato
d'identità colla ruota maestra.

"Chi segga in un seggio purissimo
(leggiamo nel *Triśirastantra*)
pur in mezzo ai sei sensi egli penetra
nella dimora di Śiva."
Sorpresasi nel suo essere
pensante la propria vera
natura che l'alimento
delle fruizioni diverse
— suoni, colori ed altro —
peculiari alle ruote
secondarie ha dischiuso,
le dee che in queste risiedono
entrano di mano in mano

nella ruota centrale
della coscienza.

Chi in stato normale si trovi,
le dee delle ruote
secondarie, lasciata
la presidenza del corpo,
restano invece in disparte:
per cui questi, attaccato al suo io, non conosce
fervenza e pienezza.

La coppia della potenza
e del possessore di lei,
empiuta dai raggi essenziati
dalle deità delle ruote
secondarie e raggiunto cosí
un pregno stato di forza —
l'un l'altro si volgono ansii.

Questa coppia, dove, via via
che nella sede superna
si entra, c'è scossa che nasce,[1]
scuote ad un tempo le ruote
minori. E son queste
allora identiche ad essa,
da essa non separate.

In questo congiungimento,
dove idea non alligna
di differenziato sapere,
sorge allora, di mano in mano

[1] Questa concezione di una "scossa" (perturbazione, commozione) è chiaramente illustrata nella terza Appendice, né c'è qui bisogno di insisterci specialmente.

che si penetri nella ruota
centrale, unitiva
emissione, la coscienza
medesima, la dimora
stabile, di cui non è
la piú alta, nobile, cosmica
beatitudine
non quiescente non emergente
ma d'emergenza e quiescenza
causa fontale, l'arcano supremo.

Chi a tale stato agogni
non limitato deve senza tregua
questa coscienza sforzarsi far sua,
ché la natura, realmente,
della coscienza, della
Dea è illimitata.

L'ingresso in questa dimora
emissionale,
illimitata, domanda che attento
l'avventurato consideri il nascere e il solversi
di tale quiescenza e emergenza
che noi, non essendoci
altre parole, indichiamo
con "questo", con "quello".

Queste due forme quiescente e emergente
sorgono, per loro parte,
insieme, nella potenza
e nel possessore di lei.
La forma emergente dall'una va all'altra

sede, e sta quella quiescente
conclusa all'incontro
entro i confini del sé.
Ma anche in tal caso ambedue
pur sempre formano coppia.
E questa la descrizione
della forma quiescente.

Se anche le due dette cogitazioni
sostanziate dall'emissione
quiescente e emergente le possano
avere ambedue, la potenza,
non il possessore di lei,
nutre però l'emissione creativa
scaturita dal suo possessore.

Della potenza che nutre
l'embrione, nelle scritture,
si dice epperò che la sede centrale
sia di continuo schiudentesi.
E a lei solo, per questo, il Maestro
il senso arcano del Kula
trasmetta e per mezzo di lei,
attraverso la detta unione,
lo trasmetta agli uomini poi.
Per fare intendere questo
il venerabile Kallaṭanātha
di lei ha detto queste parole
"provvista d'una pura sussistenza
piú preziosa assai del proprio corpo".[1]

[1] Citazione tratta da un'opera perduta di Kallaṭa, la cui traduzione, mancando il contesto, è tutt'altro che sicura.

Questa ruota centrale è stata
dal Signore medesimo detta la "bocca
della *yoginī*".[1] Questa linea
spirituale si fonda
su lei soltanto e da lei
la conoscenza è ottenuta.
Scritta poi non può essere questa
conoscenza e, secondo si dice,
essa passa di bocca in bocca;
e la bocca è la ruota centrale.
E quel ch'è la propria coscienza
com'essere scritto potrebbe?

Coloro perciò che in questi
due stati d'emissione
creati, quello quiescente
e quello emergente, intenti
stanno al precedente
stato emissionale, raggiungono
illimitata dimora.

Coloro che bramano poi
poteri magici debbono
mangiare di questa forma
emergente e con essa, purissima
com'è per la sua vicinanza
alla coscienza, adorare la ruota
delle divinità.

Questa forma d'emissione,
chiamata col nome di Kula,

[1] Metaforicamente la matrice, identificata qui colla coscienza.

suprema, dispensatrice
d'immortalità e giovinezza
dev'essere attinta, si dice,
dalla bocca centrale, nella propria
bocca, l'un l'altro.

E quanti la conoscenza
non hanno ancora ottenuto,
esercitando questo sacrificio
basato sull'emissione
nella sua forma espansa ed emergente,[1]
ed adorando le divinità
abitanti la ruota principale
immaginate in questo sacrificio,
l'ottengono anch'essi alla fine.

E da adorare son esse
ivi nella ruota
della potenza per mezzo del succo
fatto di beatitudine.[2]
Di fuori, nei quattro spazi,
c'è da adorare Gaṇeśa con gli altri
tutti [3] e nel mezzo la coppia
dei due signori del Kula; [4]
e nelle tre punte le dee; [5]

[1] La parola sanscrita *utphulla*, espanso, eccetera, è anche, secondo i testi dell'*ars amatoria* indiana, una specie di coito.

[2] L'emissione emergente.

[3] Gli dèi Gaṇeśa, Vaṭuka, eccetera.

[4] Śiva e la sua potenza.

[5] Le punte del tridente (vedi il *maṇḍala* a p. 332) o, come forse in questo caso, del triangolo, rappresentato dalla matrice, la quale è immaginata a sua volta inclusa dentro un loto di otto o piú petali.

e fuori quattro, a ogni punta.
E ben dunque il devoto via via
può variamente adorare
una ruota di raggi dodecupla,
un'ogdoade, otto ogdoadi.[1]

E queste divinità
medesime sono egualmente
da esercitare e adorare
nella ruota propria
della potenza non solo, ma in quella
pure del proprio corpo.

Se colla coscienza del cuore
esercitata diventa
dell'emissione la forma
quiescente, Śiva nella sua forma
torpente il devoto raggiunge,
simile a un mare senz'onde.

Tale stato di quiescenza
raggiunto, tutte le varie
divinità che risiedono
dentro la ruota centrale
smettono da ogni funzione,
immobili, sospese
nel vuoto, spoglie
di beatitudine.

Tutte le altre
deità che risiedono dentro

[1] Nelle tre punte o nei petali del loto possono essere variamente immaginate ed adorate questa o quella divinità.

le ruote secondarie della vista,
dell'udito e le altre, sono anch'esse,
dipendendo da quelle che stanno
nella ruota centrale, tutte immerse
in questo stato privo
di beatitudine, immobili,
desiderose
di beatitudine.

Tutto il gruppo dei raggi dei sensi,
privo di contatto
con questa suprema natura sta infatti
immobile, sprovveduto
della natura sua propria [1] e agognante
di riacquistarla ad un tempo.

Bramoso essendo, mercé
di questa sua bramosia, riesce infine
a gustar delle estrinseche cose
saturate di quello che è
la sua essenza medesima,
e un attimo in esse posatosi
le rende poi al Sé.

Il signor delle ruote, il soggetto
conoscente, per grazia
di questi oggetti a lui resi,
irrorato da pioggia di piena
fervente coscienza ed in lui generatasi
per questo empimento del gruppo

[1] La quale è quella di percepire i loro rispettivi oggetti.

delle deità delle ruote minori,
una scossa della forza
entra anch'egli secondo s'è detto
d'un subito tutto in fervenza.

Tripla cosí l'emissione,
unitiva, quiescente, emergente:
cosí detta perché da lei
la varia creazione del tutto
si emette ed in lei la creazione ritorna.

"La cavità è la Potenza, ed il simbolo è Śiva
l'unione il piano supremo.
Gli effetti dell'una e dell'altro
creare e dissolvere."
Adunque l'emissione
triplice nel *Gamaśāstram*.

"Conoscenza riposo e compenetrazione [1]
senza diversità impartita
sin alla sede finale alle due correnti
spiranti su e giú di continuo,
alle ruote, ai canali ed ai soffi
alle macchine, ai nessi ed ai punti vitali,
nel corpo coi suoi
settantaduemila canali
congiunge Śiva le due conoscenze,
troncato l'andare e venire:
sempre, con ogni sforzo, si cerchi

[1] Versi volutamente oscuri e passibili di multiple interpretazioni simboliche, tratti da un *tantra* chiamato *Triśirobhairava*.

di risiedere perciò in quest'unione,
la dimora del Tremendo.
Quest'è, d'ambedue, ciò che chiaramente
li illumina, privo di parti
divise, procuratore
d'un essere scevro di forme."

Ritirato da tutte le cose,
repressi e distolti il sole e la luna
dal disperdersi e dal consumarsi
si eserciti questa coscienza
che abbraccia tutte le cose.

Quel suono materiato
di pensiero coscienza stupirsi dell'io
che sorge
quand'uno è cosí concentrato
e penetrato in questa
triplice emissione,
questo soltanto qui è
la forza dei *mantra*.
Chi bramoso di godere
dei detti frutti, durante l'unione,
è tutto concentrato, senza tregua,
sul proprio *mantra*, il prodursi dei *mantra*
egli sa veramente.

Chi voglia che le ruote secondarie
confluiscano in identità
tutte insieme, nella coscienza,
deve, grazie all'opera del suono,
essere ivi dedito a preghiere,

esposte dove fu detto
dei diversi caratteri loro.

Quest'unione, secondo si dice
nello *Yogasaṃcāra*,
è inoltre la *mudrā* sublime,
cara alle *yoginī*.
Nel loto che sta nello spazio,[1]
in espansione continua, del triangolo
c'è, mai scisso da esso, uno stelo
e la salda radice di questo
è ornata da un fiore di loto
di sedici petali.
Ed il germoglio che nasce
in questo loto tripetale
è generato dal fondersi
in lui del seme e del sangue,
quando attriti l'un l'altro i due loti che stretti
tiene insieme lo stelo di mezzo,
i raggi splendidi e pieni
della luna e del sole che stanno
in mezzo a questi due loti si fondono
nel fuoco.
E questo germoglio è il creato.

Chi faccia suoi, con questa
mudrā dove si uniscono
la luna, il sole ed il fuoco,
i processi di creazione

[1] Le linee seguenti, chiare nel loro senso generale, trattano dell'unione e del suo significato simbolico. Il triangolo eccetera sono i genitali.

di permanenza e dissoluzione
stabile asilo d'un tratto
prende nel quarto stato.

Quest'esperienza pensiero
che attraverso otto fasi,
l'immanifesto, il risuono,
il rombo, l'erompere, il croscio,
il suono, la fine del suono, ed un murmure
continuo inarticolato,
sorge nella potenza
e nel possessore di lei
mentre essi penetrati
in quest'eterea *mudrā*
l'un l'altro si baciano e godono
e giocano e s'amano e ridono,
quest'esperienza pensiero,
ecco la forza dei *mantra*.

Chi, nella suprema dimora,
immerso in queste otto ruote
dice spontanea preghiera
ottiene il piano degli otto Tremendi [1]
diviso in octuplice modo.
Queste otto ruote si nascono,
essendoci ruota d'unione,
nell'andare e venire del soffio,
nella mente, nell'udito, negli occhi,

[1] Questi otto Tremendi sono qui la personificazione di queste esperienze foniche, che, corrispondendo ognuna ad un dato stato di coscienza, sono state in conseguenza ipostatizzate in altrettanti soggetti conoscenti (cfr. l'Introduzione, p. 85).

nel primo contatto degli organi,
nell'istante quand'essi si uniscono
e su nella fine del corpo.

Quel suono non manifesto
che va dal luogo del cuore
fra i seni attraverso la gola
salendo su fino alle labbra,
chi, la scossa cessata,
l'oda in mezzo alle dette due ruote
raggiunge il *nirvāṇa*.
Il soniforme Tremendo
ottuplice che ivi risiede,
sublime, fatto di luce
di risonanza e di tatto,
quest'è, si dice, la mantrica
pervasione suprema.

Questi otto Tremendi poi sono il Dotato di Sensi,
il Senza Sensi, il Vuoto, il Ricco di Sensi,
l'Ornato d'Etere, il Distruggitore,
L'Interiore, il Gutturo-labiale.
E questa è la pervasione
dalla luna alla Transmentale.[1]

Chi ogni azione che faccia la mente tien fissa
su questa pervasione
mai in lui questo stato d'unione vien meno
ed egli è un liberato vivente, immedesimato
col supremo Tremendo.

[1] Tali nomi ricorrono anche nello SvT, vol. v, p. 511. La luna è qui la mezzaluna, su cui vedi indietro, p. 145.

Coloro il cui corpo nel grembo materno
fu procreato in tale unione son detti
"figli delle *yoginī*",
vasi spontanei, senza l'aiuto
di maestri o d'altro, di sano conoscere,
identici a Śiva.
Tale un infante (leggiamo
nel *Vīrāvaliśāstram*) sebbene
ancora nel grembo materno
è infatti identico a Śiva.

Da chi convogliato nell'unico asse [1]
di là da vuoto e non vuoto
ha il fuoco ed il vento,
da chi come liquido in liquido
ha fuso il tridente
"io non sono" si mediti,
superati gli obblighi e il dubbio;
tutte nel corpo suo proprio
le deità si contemplino
e in densa compatta coscienza
la gioia, il trasporto e tutti
i movimenti mentali;
e tutte si riconoscano
per il percettore soltanto
le deità risiedenti,
nelle ruote degli orecchi, del naso,
della bocca, degli occhi e le altre:
Da costui coll'eterea *mudrā*
s'è il supremo successo raggiunto.

[1] Nelle due strofe seguenti, che si trovano nel XXXII capitolo del *Tantrāloka*, Abhinavagupta spiega l'essenza della *mudrā* eterea.

Il proprio corpo gettando d'un subito
entro quasi un abisso lontanissimo,
ambo le mani contratte e fissate,
di questa eterea *mudrā* si goda.

E questo è il sacrificio che si deve celebrare nell'unione. Il sacrificio da celebrarsi nel soffio vitale, il cui pervasivo è stato già esposto e che in virtú del citato pervasivo della coscienza abbraccia tutte le cose, consiste in una sua corroborazione, effettuata consacrandogli offerte propiziatorie, cibi, aromi, incensi, eccetera. Il sacrificio che si deve celebrare nella coscienza, consistente in un consolidamento della certezza che tutte le cose riposano dentro di essa è stato, da parte sua, già descritto.[1]

Se, celebratosi uno di questi sacrifici, il discepolo si mostra, quanto ad essi, pieno di fiducia e puro quindi il cuore, il Maestro, dopo di avergli mostrato tale sacrificio, deve allora eseguire l'iniziazione, la quale è, in questo caso, indipendente da ogni cerimonia esteriore (riso abbrustolito, burro chiarificato, libazioni, eccetera) e si svolge mercé uno sguardo di grazia del Maestro, attraverso una progressiva unificazione, consentita dal pervasivo anzidetto. In tutte le altre cerimonie, dall'iniziazione di un assente fino ai riti occasionali, la procedura rimane esattamente quella di prima, con quest'unica differenza, che

[1] Cfr., per esempio, oltre a quanto si è detto nelle linee precedenti, il cap. 4, pp. 120-121. Sul pervasivo del soffio vitale si può vedere anche il cap. 6, pp. 144-145.

cioè il posto piú importante lo tiene adesso questo sacrificio. Un settimo sacrificio, prescritto nella scuola Kula, da eseguirsi circa il corpo del Maestro è, infine, il piú elevato di tutti e, celebrato anche una volta soltanto, insieme con quelli precedenti, tutto empie e completa. Lode a Śiva!

Erede di questa dottrina ereditata dal Trika,
dotata di prove visibili o nuda, al contrario, di queste
dettagli da Śambhunātha, che il nettare della pietà
ha reso a lui favorevole, non certo i meriti suoi,

un uomo del Kashmir chiamato col nome di
Abhinavagupta
ha questa Essenza dei Tantra composto in diritte parole.
Deh, per quest'opera tutti, deh, possano giungere a Śiva,
l'essenza divina dei Tantra, che il volgo comune
trascendono.

Correzioni ed emendazioni del testo *

p. 5, l. 1 [p. 100] Togli il *daṇḍa* dopo *iti*.

p. 5, l. 7 [p. 97] Leggo *ity upodghātaḥ* invece di *upodghātaḥ* soltanto.

p. 10, l. 9 [p. 106] Leggi *bhāsitum*.

p. 16, l. 1 [p. 111] Leggi *śuddhāyā*.

p. 18, l. 10 [p. 113] Metti un *daṇḍa* prima di *te*.

p. 21, l. 8 [p. 115] Leggo col MS Kh *prabandha* per *pratibandha*.

p. 22, l. 4 [p. 116] Leggi *unmukhatām* (col MS K) invece di *tadunmukhatām*.

p. 23, ll. 12-13 [p. 117] Per *bhūtam apy artham abhūtam iva* ci si aspetterebbe *bhūta apy artha abhūta iva*.

p. 25, l. 1 [p. 119] Togli il *daṇḍa* dopo *ity ukteḥ*.

* Nelle diverse lezioni del testo da me adottate sono compresi sia errori di stampa del testo edito sia punti che ho creduto opportuno correggere in base al *Tantrāloka*. Questi il lettore sanscritista li può trovare con facilità nei corrispondenti passaggi di quest'opera, che per ragioni di brevità mi è stato impossibile di elencare tutti partitamente. Il numero della pagina e della linea si riferisce all'edizione originale del *Tantrasāra*. Il numero della pagina incluso tra parentesi, alla pagina corrispondente della presente edizione. Talune emendazioni ovvie (soprattutto di interpunzione) e tali da essere implicitamente dichiarate dalla traduzione stessa sono state da me omesse.

p. 29, l. 4 [p. 123] Togli la cifra 3 prima di *tatraiva* e mettila dopo *gṛhītvā*.

p. 36, l. 2 [p. 128] Invece di *°liṅgapūjādyupāyatayā* ci si aspetterebbe piuttosto *°liṅgādayaḥ* (o *liṅgāni*) *pūjādyupāyatayā*. Anche la lezione accettata nel testo edito è tuttavia possibile.

p. 36, l. 11 [p. 128] Leggo *viśrāntim*.

p. 41, l. 6 [p. 133] Leggo *svaprakāśa* invece di *aprakāśa*.

p. 41, ll. 15-16 [p. 133] Apparentemente sono, di questa stanza, andati perduti due *pāda*.

p. 41, l. 19 [p. 133] Leggi *antara* per *āntara*.

p. 42, l. 5 [p. 134] Leggi *sānte* per *mānte*.

p. 42, l. 6 [p. 134] Leggi *sa sa viśiṣṭaḥ* per *samaviśiṣṭaḥ*.

p. 43, l. 1 [p. 135] Leggi *varṇajālam* o qualcosa di simile. Invece di *udbhāvyamānam* leggo *bhāvyamānam*.

p. 43, l. 5 [p. 135] Leggi col MS Kh *nijadhāmasampraveśāt*.

p. 43, l. 7 [p. 135] Leggi *antara°* per *āntara°*.

p. 48, l. 1 [p. 137] Leggo *prāṇa* al posto di *yatna*. (TA, IV, 45-46).

p. 57, l. 3 [p. 146] Leggo *sānupādhau* per *sā upādhau* ed intendo qui *anupādhi* come sinonimo di *śūnya*.

p. 63, l. 9 [p. 152] Preferisco interpungere dopo *sampadyate* e togliere in conseguenza la virgola prima di *taduttīrṇām*.

p. 66, l. 7 [p. 155] Leggi *rūdrāḥ*, eccetera, al plurale.

p. 66, l. 9 [p. 155] Leggi *°balākhyāḥ*.

p. 66, l. 11 [p. 155] Togli il *visarga* dopo *°pati*.

p. 67, l. 11 [p. 156] Leggi *°kārāntas*.

p. 70, l. 10 [p. 158] Leggo *kalpite 'pi* invece di *akalpito 'pi*.

p. 82, l. 4 [p. 166] Leggi *rakti°* per *arakti°*.

p. 90, l. 5 [p. 174] Leggi *sparśa°* per *śabda°*.

p. 92, l. 4 [p. 176] Leggi *śivaḥ*.

p. 95, l. 1 [p. 178] Metti un *daṇḍa* dopo *bhāti*.

p. 96, l. 5 [p. 179] Leggi *kaṃcid api* per *kiṃcid api*.

p. 97, l. 2 [p. 180] Preferisco leggere *śivasvabhāvaviśrāntakumbhaṃ*.

p. 101, l. 2 [p. 183] Metti un *daṇḍa* dopo *syāt*.

p. 103, l. 4 [p. 185] Metti una virgola dopo *dhvaṃso* e toglila invece dopo *vikalpasya*.

p. 115, l. 9 [p. 197] La parola *samyak* forma tutto un composto con il seguente *jñānodayaḥ*.

p. 117, l. 8 [p. 199] Leggi *satsevāpatprāptiḥ* (TA, VIII, 66).

p. 125, l. 5 [p. 205] Leggo *jñānī* per *jñāne*.

p. 126, l. 1 [p. 206] Leggi *°napekṣaṇāt* (col MS K). Invece di *tirobhāva iti* ci si aspetterebbe *atha tirobhāvaḥ*.

p. 130, l. 4 [p. 210] Leggi *śarīrāvibhāgavṛtteḥ* (col MS K).

p. 130, l. 5 [p. 210] Le parole *snānavastrādi* sono da separare dal seguente *tuṣṭi°*, eccetera.

p. 133, l. 5 [p. 212] Per *uktāv api* la lezione corretta è apparentemente *muktāv api* e cosí traduco.

p. 136, l. 3 [p. 214] Per *śuddhi* ci si aspetterebbe una qualche parola significante acqua: e cosí traduco.

p. 138, l. 6 [p. 216] Togli la virgola dopo *aparam* e leggi *asaṃmukhībhūtaprakāśatvāt*.

p. 139, l. 4 [p. 217] Leggo *parameśvaro* (o *parameśvaro'pi*, come nel MS G).

p. 140, l. 4 [p. 218] Leggi *sṛṣṭisvābhāvyāt*.

p. 141, l. 7 [p. 219] Leggi *°vṛtter* per *°vṛtte*.

p. 141, l. 11 [p. 219] Leggi *°saṃhāravaicitrya°* per *°saṃhārāvaicitrya°*.

p. 141, l. 16 [p. 220] Leggi *āmalasārakaṃ*: dopo di che metti una virgola.

p. 141, l. 17 [p. 220] Togli la virgola dopo *lambikānte*.

p. 142, l. 3 [p. 220] Leggi *nādāntavarti* e separa dal seguente *śakti°* eccetera.

p. 143, l. 4 [p. 222] Metti un *daṇḍa* prima di *tathāpi*.

p. 143, l. 7 [p. 222] Togli il trattino prima di *yataḥ* e mettici un *daṇḍa* dopo.

p. 168, l. 7 [p. 244] Separa *tadanu* dal seguente *dhyānabalāt*.

p. 169, l. 2 [p. 245] Togli la virgola dopo *bahubhiḥ* e metticene una prima.

p. 178, ll. 3, 4 [p. 254] Leggi *jñānāyogyān* e *tacchaktān*.

p. 178, l. 9 [p. 255] Togli la virgola dopo *naimittikam* e mettine semmai una dopo *eva*.

p. 179, l. 3 [p. 255] Leggi *niyataṃ*.

p. 179, l. 8 [p. 256] Preferisco leggere, seguendo il TA (XI, 5-6), *svājñā* invece dell'egualmente possibile *svāpnājñā*.

p. 179, l. 15 [p. 256] Tolgo *ca* dopo *parameśvaraṃ*.

p. 182, l. 4 [p. 259] La lezione *prāharaṇam* mi sembra tutt'altro che sicura. Il senso della parola, come che sia, non mi è chiaro.

p. 183, l. 18 [p. 261] Prima di *citrācandau* aggiungi *uttaraphālgunyādityau* (cfr. TA, X, 16-17).

p. 184, l. 8 [p. 261] Leggo, col TA (X, 19), *sarvayāgānāṃ*.

p. 185, l. 8 [p. 262] Leggi *āvaraṇāvaraṇa°*.

p. 187, l. 2 [p. 265] Leggi *tulā°* per *kula°*

p. 188, l. 7 [p. 266] Testo incerto e forse corrotto. La mia traduzione è confermata dal TA.

p. 188, l. 17 [p. 266] Preferisco leggere *°dhikyād* per *°dhikyaṃ*.

p. 189, l. 13 [p. 267] Leggi col MS K *adharapadme*.

p. 194, l. 8 [p. 272] Leggi *anindatāpravṛtteś*.

p. 194, ll. 9, 10 [p. 272] Togli il *daṇḍa* dopo *akiṃcitkaraḥ* e mettine uno dopo *niṣedhavat*.

p. 194, l. 12 [p. 273] Togli il trattino prima di *tatraiva*: dopo di che metti una virgola.

p. 197, l. 2 [p. 275] Leggi *iti riktā* per *atiriktā*.

p. 198, l. 8 [p. 276] Leggi *ānandakṛttrimāhāra*° (TA, XI, 66).

p. 199, l. 3 [p. 277] Invece dell'egualmente possibile *bhāvayitvā* sarebbe, mi sembra, preferibile leggere *bhāvayitu*, seguito da un *daṇḍa*.

p. 200, ll. 7, 8 [p. 279] Le parole *māyāntaṃ hi* fino a *kalpayet* debbono essere espunte.

p. 201, l. 4 [p. 280] Il testo è corrotto. Restituzione probabile è, secondo me, *śaktilālasā vīrāṇāṃ* o *śaktilālasavīraṇām*. Come che sia, il senso è chiaro.

p. 201, ll. 14 sgg. [pp. 281 sgg.] In tutto questo passaggio mi sono conformato, come ho detto nella prefazione, al testo del *Tantrāloka*, a differenza di questo, piú completo e corretto.

p. 206, l. 5 [p. 297] Per *rase rasam iva sthitam* la lezione corretta è forse *rase rasa iva sthitaḥ* (cfr. TA, XII, 312).

p. 206, l. 6 [p. 297] Leggi *śūnyāśūnyalaye* e cfr. TA, XII, 311.

p. 207, l. 1 [p. 298] La parola °*pūrvaka*°, prima di °*nirapekṣam* mi sembra da espungere.

Appendici e glossario

Prima appendice

La luce e il pensiero si implicano, abbiamo veduto, reciprocamente e di fatto sono una realtà unica sdoppiata solo per esigenze espositive. Il pensiero è l'attività, il dinamismo che lega tra di loro i vari momenti, passati, presenti e futuri, della luce, che, immaginati senza di esso, sarebbero astratte entità, prive di vita. Immaginiamoci, dice Abhinavagupta, il tutto diviso in tante parti. Ognuna di esse è quello che è, cioè una parte, nella misura che implica tutte le altre che vengono prima e dopo di lei. Questa forza che le unisce è appunto il pensiero ed esse sono la luce. Tutte queste parti sono, è vero, di diversa intensità e valore, ma quelle inferiori sono quelle che sono, cioè inferiori, nella misura che contengono quelle superiori e di esse piú trasparenti e piú pure, le quali a loro volta si affermano come tali, in quanto si esprimono attraverso tutte quelle che le precedono. Altre pagine di Abhinavagupta possono essere piú razionalmente serrate, poche sono cosí dense e vibranti, piú personali e, per cosí dire, contese quasi allo spessore della parola, delle 133 sgg. del suo commento alla *Parātriṃśikā*, dov'egli

propone ai suoi seguaci di contemplare senza tregua il tutto appunto come un'unità che si articola sí attraverso diversi momenti, ma dove questi non possono fare a meno l'uno dell'altro. Ascoltiamolo:

"Nella suprema coscienza, quanta è la luce tanto è questo stesso pensiero, su cui si basa il commercio comune. Perciò, in essa le cose appariscono nonché come immagini riflesse, ma in perfetta non-distinzione, cosí come l'acqua nell'acqua o il fuoco nel fuoco.[1] Di quanto, poi, la suprema Dea viene, a scopo d'insegnamento, descritta in parole, di tanto entra anch'essa in uno stato inferiore da lei medesima creato. E cosí la natura del Tremendo, cioè la luce, è evidente in sé e per sé, senza principio, la prima e l'ultima ad un tempo di tutte le cose, eternamente presente. Quanto a Lui perciò che altro può dirsi? Lo schiudersi delle creature e dei princípi, l'espressione del suo stesso sé, Egli l'illumina, luminoso di luce propria, in identità col suo stesso sé e siccome si illumina cosí pure pensa, senza lasciare tuttavia tale suo meravigliarsi. E questo pensiero, che insiste, dunque, su tutta la luce, testimone diretta com'è degli infiniti trilioni di miliardi di milioni delle mayiche dissoluzioni future, è di fatto ad essa identico. Ché se, tale essendo, esso però pensasse alla vista di una cosa, quello che è rispetto alla luce il punto di principio o il punto di mezzo, potrebbe allora sospettarsi che le parti succedenti

[1] Mentre nel piano di *māyā* l'attività del pensiero discorsivo concerne solo questo o quell'aspetto dell'oggetto, percepito nella sua interezza soltanto nel momento prediscorsivo della luce (vedi l'Introduzione, pp. 25 sgg.), nel piano transmayico il pensiero è viceversa coestensivo alla luce.

e precedenti di questo tutto non fossero piú invariabilmente connesse l'una coll'altra: di modo che il tutto non sarebbe piú pieno e talune cose apparirebbero e cert'altre no, e infranta sarebbe la non-dualità, e il riposare di tutta la molteplicità (contenuta *in nuce* già negli stadi inferiori della Voce Veggente, eccetera)[1] sulle assise del gran Tremendo non piú sarebbe sostenibile, né la Suprema, ridotta a vano nome, sarebbe piú di tutto ciò la fonte alimentatrice. Ché il tutto, tale essendo, come potrebbe dico, essere ancora alcunché? Se non poggiasse su questo principio, nulla piú di tutto quello che si dispiega davanti a noi, potrebbe in realtà apparire, sí che bene potrebbe dirsi: che non se ne vada la non-pienezza! che non piú le cose appariscano! Che pur si dilegui, infranta, l'idea della non-diversità! Che l'essere il Tremendo il sostrato di tutte le cose, risulti pure un assurdo! Che sorregga solo a parole la molteplicità l'assoluto!

Tutto quello che ci circonda dunque esiste e logicamente si spiega se la luce, fin dal principio, cadendo sull'ultima cosa di tutte ivi appunto, insieme collo stesso pensiero, fermi il passo. Nello stesso tempo infatti che l'ultima parte è quello che è, essa contiene dentro di sé le altre infinite parti che di grado in grado la precedono e che sono da essa abbracciate in modo inscindibile da quello che è la sua stessa natura. Essa illuminandosi e pensandosi in questa maniera è dunque piena ed intatta. Le parti precedenti sono, a loro volta, animate dallo stesso pensiero, dalla stessa luce piena e perfetta già svoltasi circa le parti susseguenti e quindi,

[1] Cfr. indietro, pp. 63-64.

mentre non divorziano, da un canto, dalla pienezza di queste, abbracciano, dall'altro, tutte le altre parti a loro medesime precedenti, le quali sono da esse di forza tirate a far parte della loro stessa natura, inseparabili da essa. Ognuna di esse, illuminandosi e pensandosi in questo modo, è dunque piena ed intatta. Mercé questo processo, la luce delle parti via via precedenti, anche se separatamente considerate, è piena e perfetta, perocché, come abbiamo visto, le parti via via precedenti sono abbracciate di forza ed invariabilmente dalla parte propria al Tremendo e che le due, tre, quattro, eccetera, parti rispettivamente susseguenti sono inseparabili dalla natura delle precedenti. Questo processo si ripete fino alla parte piú vicina (al nostro sé), la quale è appunto considerata il proprio Tremendo, luminoso di luce propria. Ed essa è, insomma, il corpo del Tremendo, il punto di riposo della propria volontà. Ma addestratevi voi stessi a questo pensiero, dedicatevi a quest'esercizio spirituale! Tanto in una regione non accidentata da laghi, da menti, da alberi, eccetera, priva cioè di ogni principio di contrazione, quanto, veduta di lontano, in una regione da ciò accidentata, la vista spazia senza essere da nulla interrotta. Ed il medesimo si ripete in questo caso, ché la vista, se vuol giungere a somministrare una penetrazione nella coscienza, nel Tremendo, deve ugualmente diventare non interrotta.[1]

'Uno volga — come è detto — la vista in una regione

[1] Le varie parti della coscienza, per restare all'immagine di Abhinavagupta, debbono essere, cioè, oggetto di una visione totale, che le abbracci tutte quante insieme. L'immagine della montagna ricorre anche indietro, p. 150.

priva di alberi, di monti, di mura.'[1] E quel che segue. Altrimenti, tanto se le varie parti cadessero ad una ad una, a cominciare dalla prima, quanto se il tutto fosse nudo di parti, quale differenza correrebbe tra la coscienza nella sua pienezza e le altre forme di coscienza considerate non piene? La differenza tra quello che è la coscienza piena e perfetta e le forme di coscienza non piene è costituita appunto da un meravigliarsi che comprende, dentro di sé, tutta l'infinita molteplicità. E tutto ciò i seguaci di Śiva, aiutati dall'insegnamento dei loro maestri, lo debbono sperimentare da se stessi. Ché se, nelle anime decadute, il loto del cuore non è dischiuso dai raggi della grazia divina, neanche le spine di tutti i ragionamenti piú acuti di questo mondo son valevoli a fenderlo o a dischiuderlo. Questa visione piena e perfetta si può avere, tale e quale, anche a proposito di un vaso. Anche in esso, infatti, la conoscenza non discorsiva arriva, tutta insieme, a quello che è l'ultima parte. Le forme di coscienza discorsive che vengono dopo di essa procedono, da parte loro, di mano in mano, fino alla parte piú vicina all'ultima e, in questo modo, penetrano sempre piú profondamente."

[1] VBh stanza 70.

Seconda appendice

Nella misura che è libertà, il pensiero, l'io, è beatitudine. La beatitudine non è altro se non uno stato di indipendenza, di libertà da ogni sollecitazione estrinseca e quindi di riposo, di "lisi" nel proprio stesso sé. I concetti di riposo, di "lisi", di gustazione, di assaggio e di beatitudine sono da questo lato strettamente connessi l'un l'altro. Ascoltiamo Abhinavagupta:[1]
"La cosiddetta beatitudine non è altro se non un'illuminazione della natura del proprio essere, del proprio sé, in tutta la sua pienezza: la quale illuminazione è naturata di interiore consapevolezza. Si prenda, per esempio, un individuo vincolato dal suo io particolare, non ancora realizzato in tutta la sua pienezza, maculato e contratto dal corpo, eccetera, e si immagini che egli senta che il suo corpo è vuoto e che abbia quindi fame. L'unica occupazione di questo individuo sarà quella di procacciarsi del cibo, questa cosa separata da lui di cui sente bisogno, e, tutto preso da questo desiderio, non potrà, in lui, certo pro-

[1] BV, II, pp. 177 sg.

dursi, in tutta la sua densità, questa consapevolezza di sé di cui abbiamo parlato, ed egli, in tale condizione, sarà quindi privo di beatitudine: essendo la beatitudine costituita appunto di consapevolezza interiore. Quand'egli avrà poi trovato modo di riempirsi il ventre, questo suo senso di non pienezza, causato dal predominare della vacuità anzidetta, sarà senza dubbio scomparso, ma, al suo posto, cominceranno a subentrare, nel suo pensiero, altri desideri fino ad allora latenti, come quello di abbracciare una donna e via esemplificando. Il fatto che un tale sia innamorato di una donna non vieta (come ha detto il maestro Patañjali)[1] che egli debba, per questo, essere disamorato delle altre. Questa beatitudine, per essere congiunta con altri desideri, non è perciò piena, non è la suprema beatitudine, bensí una beatitudine che appartiene alla trasmigrazione, nella quale, 'pur nella possessione, uno è timoroso di perdere in futuro quanto possiede'. E, oltre a ciò, 'una cosa genera desiderio di un'altra cosa e come, tale essendo, potrebbe generare felicità?' In base a questo principio, queste beatitudini ordinarie non sono mai accompagnate dalla completa cessazione di ogni altro desiderio e, in quanto tali, sono perciò non piene. Come modi di beatitudine esse non sono, tuttavia, completamente estranee a questo stato di consapevolezza interiore, che, almeno in parte, è anche in esse. 'Le beatitudini di questi tre mondi (come ha detto Bhaṭṭa Nārāyaṇa) non sono altro se non gocce di questo mare di beatitudine, di questo Dio che — sia lode a Lui! — io

[1] Yogasūtra, commento di Vyāsa, 2, 4.

adoro.'[1] Quali sono questi modi di beatitudine? Uno di essi è, per esempio, quello sperimentato mentre si gusta un sapore dolce, eccetera; colui che sta, come si dice, 'fruendo' si trova in effetto in uno stato di coscienza diversissimo da chi mangia in preda alla fame, ma riposa, in questa sua percezione, dentro di sé, quello che, insomma, prevale in tale stato è non già la realtà esteriore, ma il proprio io, il soggetto. Un'altra forma di piacere, diversa dalla precedente ed affatto priva di ogni alterazione estrinseca, si assaggia nello stato di coscienza estetico (come, per esempio, nel *rasa* erotico, eccetera) che, suscitato da una poesia, da un dramma e via dicendo, è immune da ogni possibile ostacolo, come desideri di guadagno, eccetera, ed è, appunto per questo, diverso da ogni forma di beatitudine ordinaria.[2] Questo piacere, privo, come ab-

[1] *Stavacintāmaṇi*, 61.

[2] Il piacere estetico, concepito come un succo o sapore, un gusto (rasa) che pervade lo spettatore non è, secondo i retori indiani, altro che un sentimento ordinario (amore, odio, eroismo, eccetera) privo di ogni interesse pratico, non associato all'io ed al mio. Quello che suscita tale stato di coscienza *sui generis* è l'espressione estetica — la poesia ed il teatro soprattutto — la quale ha appunto il potere di liberare i moti ordinari dell'animo dall'influenza dell'io, di "universalizzarli". Tali sentimenti "generalizzati" o "universalizzati" sono gustati, goduti, delibati, dallo spettatore, da cui, grazie a questa "generalizzazione", anche la rappresentazione dei fatti piú dolorosi, che, nella vita ordinaria susciterebbero disgusto e raccapriccio, può essere esteticamente saputa e goduta. Il dolore sta soltanto nell'associazione ad un io ed a un mio e nell'esperienza estetica ed in quella religiosa, dove tale associazione viene in grado diverso a mancare, è veduto dunque in altra maniera, come *rasa*, gustazione, delibazione, beatitudine. Il *rasa* o sentimento estetico, ancorché sia in realtà unico, è empiricamente diviso in nove specie, quanti cioè sono i sentimenti fondamentali dell'animo umano, ossia gioia, riso, dolore, ira, eroismo, paura, disgusto, meraviglia

biamo visto di ostacoli, è chiamato, appunto per questo, gustazione, delibazione, lisi, percezione, riposo nel proprio io, nella propria soggettività. La cosiddetta sensibilità estetica, il fatto di esser dotati di cuore, è determinata e denominata appunto da questo medesimo prevalere del cuore, cioè del pensiero, e, di converso, dal fatto che la parte luce, la quale si basa sul conoscibile, sebbene non cessi per questo di esistere, non è tuttavia in evidenza. I movimenti mentali oggetto di tale gustazione, privi di ostacoli e consistenti in un assaggio sono i nove *rasa*. Tutto ciò è stato da noi ampiamente spiegato nell'*Abhinavabhāratī*, il nostro commento al *Nāṭyaveda*, e chi sia vago di saperne di piú è pregato perciò di consultare quest'opera: dilungarsi qui su quest'argomento rappresenterebbe un ostacolo allo svolgimento del nostro tema. La cosiddetta suprema beatitudine, la 'lisi', il meravigliarsi non è, dunque, altro se non la compatta consapevolezza, la gustazione della propria libertà. Libertà realissima ed inseparabile da quello che è la coscienza...[1] Nell'assaggio di un sapore dolce, eccetera, c'è, tuttavia, tra questa beatitudine e noi, come uno schermo che ci separa, costituito da un contatto colla realtà esteriore. Il medesimo accade di una poesia, di un dramma, eccetera, dove, anche se questo contatto non

pace interiore. I rasa corrispondenti — cioè questi sentimenti stessi non piú praticamente vissuti ma esteticamente goduti — sono anch'essi nove, vale a dire l'erotico, il comico, il patetico, il furioso, l'eroico, il terribile, l'odioso, il meraviglioso ed il pacificato. Su tutto ciò vedi il mio volume *Aesthetic Experience according to Abhinavagupta* (Roma 1956) *passim*.

[1] Ometto qui di tradurre una frase che si riferisce al perduto commento di Utpaladeva.

c'è attualmente, c'è tuttavia in modo latente. Ma anche in queste beatitudini limitate, chi si impegna a fondo a cancellare questa parte che fa da schermo, può sorprendere la suprema beatitudine. 'La suprema beatitudine può (com'è stato detto) anche prodursi manifestata dal cibo e dal bere'."[1]

[1] VBh., 72. Su tale stanza, eccetera, vedi quanto è stato da noi già detto a proposito della scuola Krama (Introduzione, pp. 70 sgg.) colla quale questo *tantra* è strettamente connesso, e la terza Appendice.

Terza appendice

Sia nell'Introduzione, sia nel capitolo 22 di quest'opera, ci siamo imbattuti in alcuni concetti fondamentali se si vuole intendere lo spirito e gli intenti che animano il mondo cui Abhinavagupta appartiene. Uno di essi è quello di emissione. La coscienza è concepita come una forza, un'energia — e allo stesso tempo e simbolicamente seme — la quale è al principio come riposata in se stessa. Uno spettacolo, una musica, una sensazione piacevole dànno, qualunque essi siano ed in diversa misura, una scossa, commuovono questa forza, la quale, con un'immagine tratta dalla vita erotica, entra in stato di emissione, di beatitudine o meravigliarsi. Certe tra le pagine piú belle consacrate a questa concezione si trovano nel commento alla *Parātriṃśikā* (pp. 45-52). Eccole:

"Tutto ciò che entra attraverso i sensi esterni ed interni sta in forma di coscienza, di soffio vitale, nel canale di mezzo, che vivifica tutte le membra del corpo e, in questa forma, prende il nome di energia. Ora queste stesse forme, suoni, eccetera, che risiedono in tal modo dentro di noi, come quelli che vivificano tutte

le membra e son costituiti da una forza da esse non separata, entrando quindi di nuovo attraverso i canali della vista, dell'udito e via dicendo,[1] destano appunto, alimentativi cosí come sono, destano, dico, mercé di questo loro potere alimentativo, il cosiddetto 'fuoco del desiderio', che consiste in una scossa di questa forza.[2] Infatti è stato detto: 'Da un canto, da un toccar delle membra.' E quel che segue. Un qualunque oggetto dei sensi (anche il solo colore, eccetera) ha il potere di suscitare, in coloro che sono alimentati intensamente dalla forza anzidetta, la citata scossa la quale, perché tutto è in tutto, può perciò essere suscitata da qualsiasi cosa. Tale scossa, può, oltre a ciò, nascere anche da un ricordo, da una rappresentazione discorsiva, eccetera, dove, ben inteso, essa è allora alimentata dagli infiniti suoni, eccetera, che risiedono in potenza nel senso interno, il quale è costituito di tutte le cose. La grande forza soltanto, fatta di tutte le cose, piena ed adulta, può poi nutrire e creare e non già quella non ancor piena o già scemata, come interviene nei bambini e nei vecchi. In questa scossa della forza, poi, questa libertà e quindi potenza di beatitudine

[1] Sebbene tutte le cose siano già coscienza e risiedano dentro di noi, tuttavia sembra come che esse entrino in noi attraverso l'attività dei sensi.

[2] Questa "forza", cioè la coscienza stessa, è concepita come una specie di emissione che rinnovi incessantemente il mondo. Tale emissione di forza (la forza è identificata a sua volta col seme) è l'effetto dell'unione dei due princípi opposti, Śiva e la Potenza, Sole e Luna eccetera. "Irrorato dalla beatifica emissione prodotta dall'unione dei genitali di Śiva e della Potenza, questo tutto si rinnovella incessantemente." (TA, v, 124; vedi anche MVV, II, stanza 73.) Ogni sorta di piacere e, in senso lato, ogni emozione è concepita come una commozione, una scossa di questa forza.

che possiede la forza medesima, la quale è noi stessi e in quanto tale indivisa — libertà che è la coscienza stessa, il Tremendo, nella sua pienezza, e consiste nel grande pensiero, cioè in un movimento non misurato né dal tempo né dallo spazio — questa libertà è, dico, fonte di piacere. Se, infatti, il colore stesso che passa attraverso gli occhi è fonte di piacere, questo accade soltanto mercé al separarsi della grande emissione, la quale consiste in una scossa della forza. Il medesimo si dica di un canto melodioso, eccetera, che passa attraverso gli orecchi. Negli altri sensi, invece, tutto ciò che vi entra ribolle unicamente in se stesso né riesce dunque a raggiungere piena emissione di gioia.[1] E non altrimenti per coloro che non sono da questa forza alimentati, che non conoscono cioè né ebbrezza né beatitudine (le quali sono appunto costituite dalla scossa di questa forza) e sono quindi simili a pietre, né l'immagine della donna piú bella né il canto piú tenero e melodioso, vibrato da bocca di fanciulla, è cagione di beatitudine piena. E quanto che questa forza non dà alimento, tanto si ha, in proporzione, un sempre piú limitato meravigliarsi.[2] Una completa assenza di meravigliarsi è, in effetto, mancanza di vita. Inversamente, la ricettività estetica, l'essere dotato di cuore[3] non è altro se non l'essere immerso in un intenso meravigliarsi, il quale consiste in una scos-

[1] I due unici sensi estetici sono, secondo i retori indiani, la vista e l'udito. Le cose percepite attraverso altri sensi ribollono unicamente nel proprio sé, sono cioè incapaci di rompere le barriere dell'io limitato e degli interessi pratici con esso connessi.

[2] Vedi l'Introduzione, p. 72.

[3] Sul concetto dell'essere dotato di cuore, cioè sulla sensibilità estetica e religiosa, vedi BGAS, 119; PTV, 81, 136; AEA,65.

sa della forza. Solo chi ha il cuore tutto alimentato da quest'infinita forza alimentativa, solo chi è consueto alla pratica costante di tali fruizioni, solo egli e non altri è dotato, per eccellenza, di questa capacità di meravigliarsi. E questo meravigliarsi c'è anche nel dolore. L'essenza del dolore non è, in effetto, se non un meravigliarsi particolare, cagionato dall'assenza di ogni speranza, il quale si produce, quando la gioia interiore, costituita di forza, che, per esempio, ci diede un figlio o un amante, o per un ricordo, o davanti alla vista di una cosa simile, o per udire grida di aiuto e via dicendo, si schiude tutta in una scossa e si pensa che questo figlio o quest'amante non sarà mai piú. 'Śiva (come ha detto Somānanda) risplende anche nel dolore.' [1]

"La manifestazione del Tremendo, della sede stabile, di Śiva trascendente la famiglia, senza onde, domanda, in effetto, che tutti i soffi, eccetera, che stanno nei canali dei sensi sian saturati e concentrati in un sol punto. Solo in questo caso uno può penetrare nella grande sede centrale della *suṣumnā* [2] e raggiungere cosí uno stato di identità con questa scossa delle proprie potenze: raggiunta la quale e soppressa la molteplicità, uno penetra in un meravigliarsi che è l'io stesso, lo stesso pensiero nella sua pienezza, carico di tutte le sue potenze. Il detto manifestarsi del Tremendo si produce appunto mercé questa penetrazione, la quale

[1] Il passo citato è tratto dalla SD, v, 96: "Se ci fosse obiettato che il dolore eccetera è diverso da Śiva, la scivaità, risponderemmo, è presente anche nel dolore, ed anche quindi davanti ad una cosa dolorosa possiamo provare un sentimento di piacere." Sopra di che cfr. BV, II, 50, 181 e AEA, p. 20.

[2] Cfr. l'Introduzione, pp. 68-69.

è costituita dal separarsi dell'emissione di questa forza del grande *mantra*, e consiste in un compenetrarsi nella coppia dei due Rudra,[1] che è beatitudine ed emissione pienissima. Nella vita ordinaria, per esempio, ognuno può sperimentare da se stesso che, al momento del coito, quand'uno è, cioè, come appoggiato alla gagliardia di questa forza-seme, in stato di identità col canale di mezzo, di là da ogni polarità, si prova un piacere, cagionato da una sensazione tattile intrinseca, il quale è costituito appunto dallo star per nascere di questa scossa di tutta la forza-seme.

"Ora, tutto ciò non si produce rispetto a questo nostro corpo creato ed irreale soltanto, ma, coll'insegnamento e l'esperienza, si può, attraverso queste pratiche, entrare anche nella sede stabile. La quale, come abbiamo veduto, è appunto ottenuta mercé il separarsi dell'emissione di questa forza-seme del grande *mantra*, ed ha, come sua natura, la Dea Suprema, la quale è emissione, libertà e beatitudine e consiste nell'unione di Śiva e Śakti, cioè nel supremo *brahman*. 'Il forte (come sarà detto piú in là) sacrifichi all'emissione...'[2] eccetera. Del pari si veda la strofa: 'Come nel seme di un baniano'[3]... con quanto segue e l'altra, dove si legge: 'Questa è la coppia dei Rudra.'[4]

'Il pensare intensamente (com'è stato detto altrove)[5] al piacere che dà una donna coi suoi movimenti, baci ed abbracci, produce, o Dea, da solo, anche, cioè, se questa potenza in realtà non è presente, un'inondazione di beatitudine.' Questo contatto, in effetto, pen-

[1] Śiva e la Potenza.

[2] PT, 29 b. [3] PT, 24 sgg. [4] PT, 35. [5] VBh, 70.

sato con intensità e riflesso del canale di mezzo, increato e costituito dalla potenza suprema, nella zona dei genitali, produce da solo, anche senza, cioè, un effettivo contatto di donna, una scossa della forza, consistente appunto in tale sensazione tattile interiore. 'Il piacere (com'è stato anche detto)[1] il piacere scosso da contatto di donna e suscitatore di beatitudine, questo piacere di *brahman*, è una realtà autonoma che risiede in noi stessi'."

[1] VBh 69. Cfr. BV, I, 159: "Nel corpo ci sono alcuni centri che costituiscono, per natura, la base della beatitudine, come i genitali, il cuore, il palato eccetera. La sensazione tattile di un godimento erotico, non sperimentata in prima persona, ma inferita, pensata, vagheggiata, eccetera, si riflette in essi e può perfino provocare una emissione seminale."

1. *L'alfabeto sanscrito*

Le cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito sono, secondo questa scuola, le seguenti:

vocali: a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au aṃ aḥ
consonanti gutturali: *k kh g gh ṅ*
consonanti palatali: *c ch j jh ñ*
consonanti cacuminali: *ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ*
consonanti dentali: *t th d dh n*
consonanti labiali: *p ph b bh m*
semivocali: *y r l v*
spiranti: *ś ṣ s h*
la lettera composta: *kṣ*.

Tra le vocali, a ed ā sono gutturali *i* e *ī* sono palatali, u ed ū, labiali, ṛ ed ṝ cacuminali, ḷ e ḹ dentali, i dittonghi e ed ai, composti da a ed *i*, gutturo-palatali, i dittonghi o ed au, composti da a ed u, gutturo-labiali; aṃ (o ṃ) è una specie di risonanza nasale, chiamata col nome di punto; aḥ (o ḥ) è un'aspirata finale sorda, chiamata

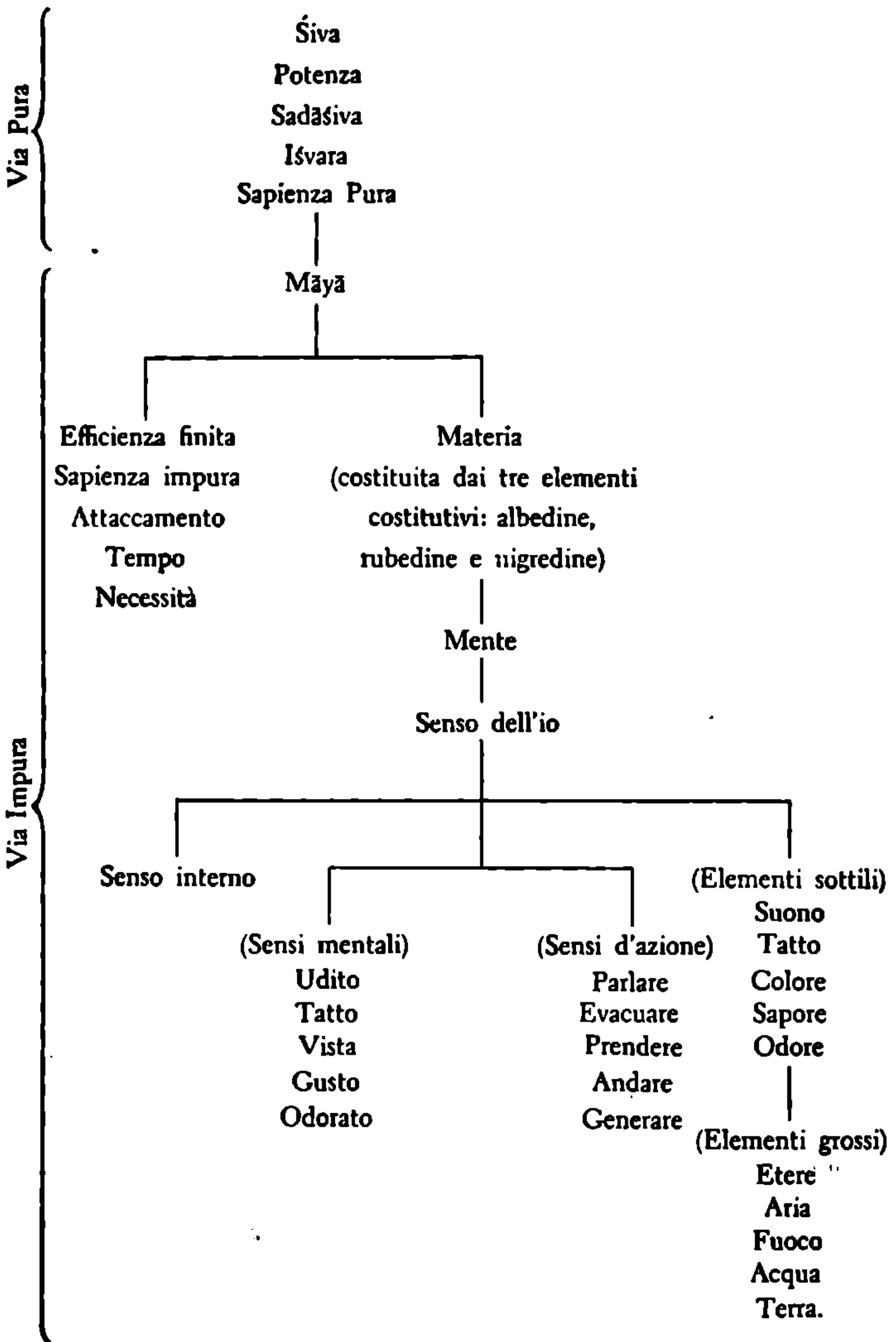
emissione; *y* ed *ś* sono considerate palatali; *r* ed *ṣ* cacuminali; *l* ed *s* dentali; *v* labiodentale. In ognuna di queste lettere la tradizione religiosa scivaita scorge un certo numero di mezze more, complessivamente 81, che solidificandosi di grado in grado dànno origine alle formule di lode (*pada*), che, benché infinite, sono ristrette, dalle principali, al numero di 81 (queste formule sono Lode a Śiva, Lode alla Signora dell'Etere, eccetera). Le cinque vocali brevi contano due mezze more l'una; le otto vocali lunghe, quattro ognuna; *ḷ3*, sei; le trentatre consonanti una ciascuna.

L'ordine alfabetico precedente è l'alfabeto normale, ordinario, dove la disposizione delle lettere obbedisce ad una sua logica (prima le vocali, poi le consonanti eccetera). Oltre quest'ordine alfabetico, ce n'è un altro, quello della cosiddetta Inghirlandata (*mālinī*) dove tutte le lettere, vocali e consonanti, sono mescolate insieme senza alcun ordine apparente. Eccolo: *n ṛ ṝ ḷ ḷ3 th c dh ī ṇ u ū b k kh g gh ṅ i a v bh y ḍ ḍh ṭ jh ñ j r ṭ p ch l ā s aḥ h ṣ kṣ m ś aṃ t e ai o au d ph.*

2. *Tavola delle varie coppie dei contrari e della loro sintesi*

Destra	*Centro*	*Sinistra*
mezzi di conoscenza	soggetto conoscente, soffio verticale, suṣumnā, fuoco, emissione unitiva, crepuscolo, ruota finale, accoppiamento, eccetera.	realtà conoscibile
soffio ascendente		soffio discendente
punto (*bindu*)		suono (*nāda*)
piṅgala		*iḍā*
seme maschile (sperma)		seme femminile (sangue)
sole		luna
semi (vocali)		matrici (consonanti)
soggetto possessore di potenza		potenza
giorno		notte
luce		pensiero
Īśvara		Sadāśiva
alfabeto normale		alfabeto dell'Inghirlandata
emissione quiescente		emissione immanente.

3. *Tavola dei trentasei princípi*



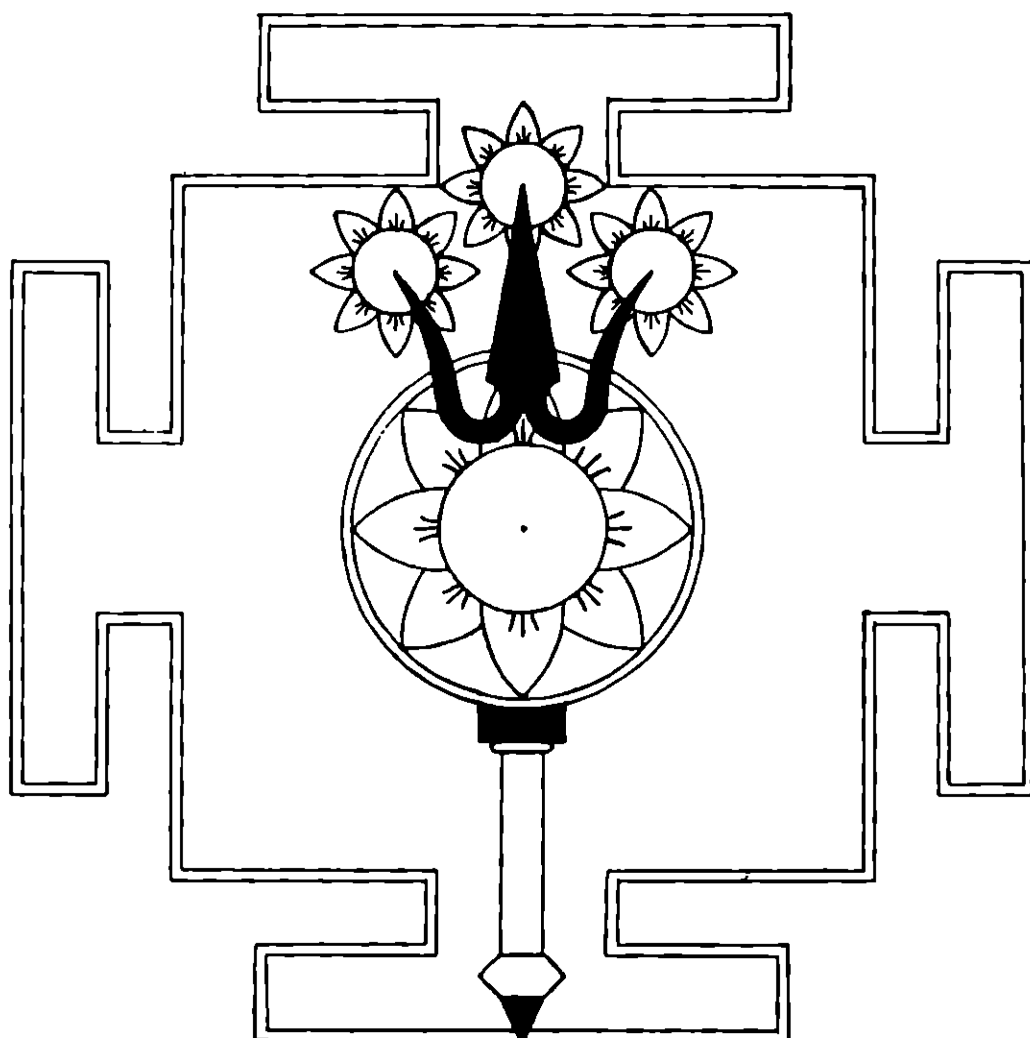
N. B. Tra la materia e la mente, si può immaginare un altro principio costituito dai tre elementi costitutivi non piú in stato di tensione equilibrato, come nella materia, ma di squilibrio.

4. *Il maṇḍala*

Uno degli elementi piú importanti dell'iniziazione è il diagramma magico, il cosiddetto *maṇḍala*, che significa letteralmente "cerchio". Il *maṇḍala*, il quale è un elemento comune a tutte le scuole tantriche, sia buddhistiche sia induistiche, è costituito, in questa scuola, da uno o piú tridenti e loti variamente disposti inclusi dentro un quadrato. La costruzione del *maṇḍala*, secondo parecchi testi sacri, è data nel capitolo XXXI del *Tantrāloka*. Il *maṇḍala* è costruito su un terreno sabbioso ed omogeneo per mezzo di vari fili (*sūtra*) intinti in polveri coloranti (perloppiú bianco e minio) che l'officiante maneggia in modo da descrivere i cerchi e le rette necessari alla sua costruzione. La forma del *maṇḍala* è, come ho accennato, descritta nel XXXI capitolo del *Tantrāloka*, dove Abhinavagupta ne descrive parecchie varietà. Nella tavola a p. 332 è riprodotto, nelle sue linee essenziali (alcuni particolari sono tutt'altro che chiari), il *maṇḍala* fondamentale di

questa scuola che ha, come base, i loti ed i tridenti. Questi possono essere tre (uno al centro, uno a destra ed uno a sinistra) o, come nella presente tavola, uno soltanto.

L'ufficio del *maṇḍala* è quello di essere un supporto



di meditazione. Il *maṇḍala* costituisce, in altre parole, una specie di strumento mnemonico, su cui, a seconda dei riti e delle circostanze, l'officiante modula le sue contemplazioni. Lo spazio che occupa il *maṇḍala* è uno spazio sacro (non altrimenti di quanto accade per un tempio, colla cui struttura simbolica il *maṇḍala* è stret-

tamente connesso), che, come tale, si contrappone a quello profano ed illusorio che lo circonda. Quella stessa natura della realtà che le parole cercano di comunicare concettualmente, il *maṇḍala*, che, come quelle, varia da scuola a scuola e da rito a rito, esprime insomma graficamente. In questo senso, esso è una proiezione grafica del cosmo nei suoi vari elementi. Uno dei riti piú importanti eseguiti in rapporto al *maṇḍala* è il cosiddetto sacrificio interiore, nel quale si viene a stabilire una omologia tra il proprio corpo ed i diversi "princípi" della realtà. L'elemento essenziale del *maṇḍala* è, a questo proposito, il tridente, il quale è l'arma o emblema tradizionalmente attribuito a Śiva. Le varie parti del tridente disegnate nel *maṇḍala* debbono essere meditate ognuna in identità con date parti del corpo e dati princípi della realtà esteriore. La parte inferiore di esso, in fondo al bastone (*daṇḍa*), terminante in un triangolo rovesciato, è la cosiddetta *kuṇḍalinī*, ossia la potenza addormentata in forma di serpente, immaginata dall'officiante nella regione perineica. Il rigonfiamento immediatamente superiore, chiamato, dalla sua forma *āmalasāraka* (l'*āmalasāraka*, è il frutto dell'*Emblica Officinalis Gaertn*), corrisponde al bulbo (*kanda*), e, cosmicamente, ai quattro elementi grossi (terra, acqua, fuoco ed aria), fra i quali è da considerare implicito l'etere. Il bastone, l'asse, corrisponde fisicamente alla *suṣumnā*, arriva fino alla lingua e, cosmicamente, abbraccia tutti i princípi, dagli elementi sottili all'efficienza finita. Sopra di esso c'è il nodo, che corrisponde a *māyā*. Il nodo è sormontato dalla cosiddetta base quadrangolare (*catuṣkikā*), e dal loto, i quali coprono le ultime cinque parti dell'asse e corrispondono al mon-

do puro, transmayico, che dev'essere, fisicamente, meditato tra la lingua e il foro di Brahmā. Nel mezzo del loto, sorretto dalla base, risiede Sadāśiva, in forma di grande cadavere, immaginato cioè come privo della sua potenza, pura luce senza pensiero. Dall'ombelico di Sadāśiva e, fisicamente, da tre fori, tre "eteri" immaginati nella parte superiore del capo, nasce il tridente, o i tre tridenti, i quali, secondo i diversi riti, sono immaginati corrispondere alle potenze di volontà, conoscenza ed azione, alla Suprema, alla Suprema-Infima ed all'Infima, eccetera. Sopra i tridenti ci sono infine tre loti, i quali simboleggiano la dimora delle dette potenze di volontà, e via dicendo. Le varie parti del *maṇḍala* sono, allo stesso tempo, concepite come una proiezione grafica di uno dei *mantra* principali di questa scuola, *sauḥ*. Mentre la lettera *s*, che "pervade" i princípi che vanno dalla terra fino a *māyā*, corrisponde in questo caso all'asse, la lettera *au*, la cui "pervasione" arriva fino alla potenza, equivale al tridente. L'emissione *aḥ* dev'essere meditata nello spazio etereo (i loti, eccetera) di là dal tridente.[1]

[1] Vedi indietro, l'Introduzione, pp. 89 sgg. ed il cap. 22, 1. Cfr. anche MV, IV, 25.

5. *Concordanza degli stati di veglia eccetera coi vari soggetti conoscenti nei diversi princípi* (cfr. cap. 9, p. 191)

Dalla terra alla materia (15 *divisioni*)

natura propria, “enti dotati di organi” = veglia
“enti privi di organi a causa della dissoluzione” = sogno
“enti privi di organi a causa della conoscenza” = sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra = quarto
Śiva = transquarto

Dall'anima all'efficienza finita (13 *divisioni*)

natura propria = veglia
“enti privi di organi a causa della dissoluzione” = sogno
“enti privi di organi a causa della conoscenza” = sonno profondo

Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Māyā (11 divisioni)

natura propria	= veglia
potenza degli "enti privi di organi a causa della conoscenza"	= sogno
"enti privi di organi a causa della conoscenza"	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Sapienza Pura (9 divisioni)

natura propria	= veglia
Mantra	= sogno
Signori dei Mantra	= sonno profondo
Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Īśvara (7 divisioni)

natura propria	= veglia
Signori dei Mantra	= sogno
Grandi Signori dei Mantra	= sonno profondo
Potenza	= quarto
Śiva	= transquarto

Sadāśiva (5 divisioni)

natura propria	= veglia
Potenza dei Grandi Signori dei Mantra	= sogno
Grandi Signori dei Mantra	= sonno profondo
Potenza	= quarto
Śiva	= transquarto

Potenza (3 divisioni)

natura propria	= veglia
Potenza d'azione	= sogno
Potenza di conoscenza	= sonno profondo
Potenza di volontà	= quarto
Śiva	= transquarto

Śiva

Potenza d'azione	= veglia
Potenza di conoscenza	= sogno
Potenza di volontà	= sonno profondo
Potenza di beatitudine	= quarto
Potenza d'intelligenza	= transquarto

Glossario *

Accidenti, *upādhi*.
Accumulazione, *pracaya*.
Adorazione, *pūjā*.
Agitazione smaniosa, *lolikā*.
Albedine, ecc., *sattva*, ecc.
Altissimo, Altissima, *Anuttara*, *Anuttarā*.
Assorbimento totale, *samādhi*.
Attaccamento, *rāga*.
Attrazione, *ākarṣaṇa*.

Bagno, *snāna*.
Beatitudine, *ānanda*.
Beatitudine cosmica, *jagadānanda*.
Bulbo, *kanda*.

Caduta di potenza, *śaktipāta*.
Canali, *nāḍī*, *suṣira*.
Cerimonie occasionali, *naimittika*.
Cerimonie perpetue, *nitya*.
Cerimonie volontarie, *kāmya*.
Certezza intuitiva, *prasiddhi*.
Cessazione (10), *nivṛtti*.
Cogitazione, consapevolezza, *parāmarśa*.
Commozione, v. *perturbazione*.
Compagine, *kalā*.
Compenetrazione, *samāveśa*.
Concentrazione, *dhāraṇa*

* Di alcune parole di piú rara occorrenza, ho indicato il numero del capitolo in cui si trovano.

Figlio Spirituale, *putraka.*
Fine del Suono, *nādānta.*
Fissazione (19), *rodhana.*
Fondamento (10), *pratiṣṭhā.*
Formale, *rūpastha.*
Formule di lode, *pada.*
Forte, *vīra.*
Fruizioni, *bhoga.*

Giorni d'adempimento, *parvan.*
Giorno lunare, *tithi.*
Grandi Signori dei Mantra, *Mantramaheśvara.*
Gustazione, *rasanā, carvaṇā.*

Immaginativo, *padastha.*
Immagine, *ābhāsa.*
Immagine riflessa, *pratibimba.*
Impressione, *adhivāsa.*
Impressioni latenti, *vāsanā, saṃskāra.*
Incapsulare, ecc., *sampuṭīkṛ-* ecc.
Infima, *aparā.*
Inghirlandata, *mālinī.*
Iniziazione, *dīkṣā.*
Insenziente, *jaḍa.*
Intelligenza, *cit.*
Interpenetrazione, v. pervasione.
Intuizione creativa, *pratibhā.*
Investitura, *abhiṣeka.*
Istituto dei libri sacri, *prakriyā.*

Legnetto per i denti, *dantakāṣṭha.*
Libazione, *homa.*
Liberazione, *mokṣa,* ecc.
Libertà, ecc., *svātantrya.*
Linea spirituale, *saṃtāna.*
Linguaggio, *śabdana.*
Lisi, *nirvṛti, laya.*
Luce, *prakāśa.*
Luoghi santi, *pīṭha.*

Macchia, maculazione, *mala.*
Magnificenza, *vibhava.*
Materia, *prakṛti.*
Matrice, *yoni.*
Meditazione, v. *realizzazione meditativa.*
Mente, *buddhi.*
Meravigliarsi, *camatkāra.*
Mezzaluna, *ardhacandra.*
Mezze more, *pada.*
Mezzo di realizzazione, *upāya.*

Minimo, *aṇu*.
Momenti di transizione, v. *crepuscoli*.
Mondi, *bhuvana*.
Movimento, ecc., *spandana*, ecc.

Natura propria, *svarūpa*, *svabhāva*.
Necessità, *niyati*.
Nigredine, ecc., *tamaḥ*, ecc.

Offerta post mortem, *śrāddha*.
Omento, *vapā*.
Ondazione, *ūrmi*.
Onnipropizio, *sarvatobhadra*.
Operare, ecc., *kal-*, ecc.
Ostàcolo, *āvaraṇa*, *righna*.
Ostruttrice, *nirodhikā*.

Pensamento, *āmarśana*.
Pensiero, *vimarśa*, *āmarśa*.
Perforazione (19), *vedhana*.
Permanenza, *sthiti*.
Perturbazione, *kṣobha*.
Pervadente, *vyāpin*.
Pervasivo, *vyāpti*.
Pose, pose del corpo, *karaṇa*; *āsana*.
Potenza, *śakti*.
Potenziato, *śākta*.
Poteri magici, *siddhi*.
Potestà, *adhikāra*.
Pratica devota, *upāsā*.
Presunzione, *abhimāna*.
Princípi, *tattva*.
Proibizioni, *yana*.
Proiezione, *nyāsa*.
Propensioni mentali, *vāsanā*.
Prova visibile, *pratyaya*.
Punto, *bindu*.

Quiescenza (10), *śānta*.

Radice, *mūla*.
Rappresentazioni discorsive, *vikalpa*.
Realizzazione meditativa, *bhāvanā*.
Regolare, *samayin*.
Regole da osservare dopo l'iniziazione, *śeṣavṛtti*.
Regole disciplinari, *caryā*.
Respirazione, *uccāra*.
Riassorbimento, *saṃhāra*.
Rigonfiamento (13), *āmalasāraka*.
Riposo, ecc., *viśrānti*.
Rubedine, ecc., *rajaḥ*, ecc.
Ruota, *cakra*.
Ruota finale, *dvādaśānta*.

Sacramenti, *saṃskāra*.

Sacrificio funebre, *antyeṣṭi*.

Sapienza (10), *vidyā*.

Sapienza impura, *aśuddhavidyā*.

Sapienza pura, *śuddhavidyā*.

Scossa, v. *perturbazione*.

Scritture, sacre scritture, *śāstra*, *āgama*.

Sé, *ātman*.

Seggio (13, 22), *āsana*, *pīṭha*.

Senso dell'io, *ahaṃkāra*.

Senso interno, *manaḥ*.

Senso prodotto dell'io, v. *senso dell'io*.

Senza-Supporto, *Anāśrita*.

Serpentina, *kūṇḍalinī*.

Signore, *Īśvara*, *Parameśvara*.

Signori dei Mantra, *mantreśvara*.

Simbolo, *liṅga*.

Soddisfare e propiziare, *tṛp-*.

Soffio ascendente, *prāṇa*.

Soffio discendente, *apāna*.

Soffio equilibrante, *samāna*.

Soffio pervadente, *vyāna*.

Soffio verticale, *udāna*.

Soffio vitale, *prāna*.

Soggettività, *pramātṛtā*.

Splendere (v. *vibrare*), *sphur-*.

Stupirsi, v. *meravigliarsi*.

Superficie sacrificale, *sthaṇḍila*.

Suprema, *parā*.

Suprema-Infima, *parāparā*.

Tracce latenti, v. *impressioni latenti*.

Transformale, *rupātīta*.

Transquarto, *turyātīta*.

Trasmigrazione, *saṃsāra*.

Tremendo, *Bhairava*.

Varietà dei supporti, *sthānaprakalpana*.

Via, *adhvan*.

Vibrare (v. *splendere*), *sphur-*.

Vibrazione, *spanda*.

Vocali, *svara*.

Volontà, *icchā*.

STAMPATO IN ITALIA
DALLA STAMPERIA FRATELLI PARENTI DI G.
FIRENZE